ROMANO GUARDINI

La muerte de Sócrates

serie pensamiento



La actitud de Sócrates ante la muerte constituye uno de los grandes hitos de la historia intelectual occidental ya que plantea cuestiones éticas ineludibles e imperecederas: el significado de la muerte, la existencia de la injusticia y cómo reaccionar ante ella, el problema de los valores y de la verdad.

En este escrito, Guardini analiza magistralmente este complejo acontecimiento a través de cuatro diálogos platónicos: *Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón*. Además, aprovecha para liberar la ontología platónica de tradiciones e interpretaciones posteriores, logrando de este modo mantenerla viva para los hombres del siglo XXI.

Romano Guardini (1885-1968), filósofo y teólogo, es una de las grandes personalidades del pensamiento europeo contemporáneo. Su obra atrae cada vez más por la equilibrada mezcla de belleza y profundidad que se encuentra en sus escritos, y por su capacidad de intuir lo trascendente en el hombre.

Biblioteca Palabra



www.palabra.es

ROMANO GUARDINI

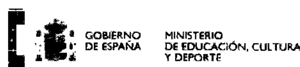
La muerte de Sócrates

Una interpretación de los escritos platónicos Eutifrón, Apología, Critón y Fedón

Introducción:
ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Traducción:
NIEVES GÓMEZ

EDICIONES PALABRA
Madrid



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Romano Guardini, Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen
Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon
8. Auflage 2013

La traducción española se ha gestionado a través de la agencia literaria EULAMA

Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 39 - (34) 91 350 77 20
www.palabra.es
epalsa@palabra.es

Diseño de cubierta: Raúl Ostos
ISBN: 978-84-9061-379-5
Depósito Legal: M. 4.649-2016
Impresión: Gohegraf, S.L.
Printed in Spain - Impreso en España

Dedicado a Johannes Spörl.

INTRODUCCIÓN

LA MUERTE DE SÓCRATES Y LA «CONCEPCIÓN CATÓLICA DEL MUNDO»

Cómo surgió este libro

En 1922, Guardini dio cinco conferencias a la Asociación de Universitarios Católicos en Bonn. En ellas mostró sus mejores dotes, sobre todo su capacidad de convertir los *dilemas* –cuyos términos se desgarran– en *contrastes*, cuyos términos se complementan y enriquecen. «La Iglesia –les dijo Guardini– no nos hace esclavos; al contrario, da libertad plena a la existencia; no es limitación, sino plenitud»[1]. Esta transformación permitió a los jóvenes superar numerosos bloqueos intelectuales y espirituales.

A la vista de tan prometedora experiencia y movido por el interés hacia lo religioso suscitado en Alemania tras la Primera Guerra Mundial (1914-1918), el ministro prusiano de cultos, Carl Becker, creó en la universidad de Berlín una cátedra con el fin de ofrecer a los estudiantes católicos una exposición de su fe a la altura de las exigencias académicas. Se la ofreció a Romano Guardini, y ambos decidieron ofrecerla bajo el título de «Filosofía católica de la religión y cosmovisión católica»[2].

---

[1] Cfr. *Vom Sinn der Kirche* (M. Grünewald, Maguncia ^{4}1933, 1945) p. 19. Versión española: *Sentido de la Iglesia,* Dinor, San Sebastián 1958.

[2] Cfr. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992) pp. 43-51.

Guardini vio con claridad desde el principio que esta cátedra no podía reducirse a «una exposición de tipo apologético y comprensible para todos de las verdades de la fe. (...) Ciertamente, debía servir de ayuda a los oyentes, pero solo en virtud de la «fuerza de la verdad buscada por sí misma». Había de consistir en «el encuentro constante, por así decir metódico, entre la fe y el mundo, (...) la cultura y sus manifestaciones, la historia, la vida social...»[3]. El que vive en el campo de luz abierto por la Revelación está bien dispuesto para ver, desde él, el mundo en su verdad propia y contemplar todas las realidades desde una posición soberana.

El gran fenomenólogo Max Scheler le indicó, en 1923, el camino a seguir: «Usted debería hacer lo que indica la palabra «Cosmovisión» *(Weltanschuung):* contemplar el mundo, los hombres, las cosas, las obras, pero hacerlo como cristiano consciente de su responsabilidad, y decir en nivel científico lo que usted ve. Investigue, por ejemplo, las novelas de Dostoievski y tome partido desde su perspectiva cristiana, a fin de esclarecer, por una parte, la obra analizada y, por otra, el punto de partida mismo»[4].

En esta línea, Guardini analizó, en cursos sucesivos, los puntos nucleares de la fe católica a partir del análisis de textos concretos -sobre todo, de la Escritura- y de figuras señeras de la cultura universal: San Agustín, Dante, Pascal, Hölderlin, Rilke, Kierkegaard, Dostoievski... Ese afán de ahondar en las bases de la vida humana lo llevó al estudio de los grandes fundadores del

[3] Cfr. R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke* (Werkbund, Würzburg 1965) p. 20.

[4] Cfr. o.e., pp. 56-57.

pensamiento europeo: Sócrates y Platón[5]. Guardini no era un especialista en Historia de la Filosofía, ni siquiera en lo que hoy se llama Historia de las Ideas. Acude al magisterio de Sócrates, operante en los grandes diálogos de Platón, para fortalecer su conocimiento de las singulares entidades que confieren «validez» *(Gültigkeit)* a nuestros saberes: el bien, la verdad, la justicia, el amor... Queda ello patente en el hecho de que este libro culmine en el capítulo dedicado al diálogo *Critón*, que aborda expresamente el tema de los grandes valores en relación con lo válido *(gültig)*[6].

Papel decisivo de los grandes valores en la vida humana

Guardini dedicó tempranamente atención singular al concepto del *bien* en su libro *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*[7]. Amplió este análisis a los conceptos de amor y justicia en su gran obra antropológica *Mundo y Persona*[8]. Integró ese estudio en la visión global de la vida ética que nos ofrece en su obra de madurez: *Ética. Lecciones en la universidad de Munich* (1950-1962)[9].

[5] Cfr. *La muerte de Socrátes,* Palabra, Madrid 2016.

[6] Cfr. o.c., pp. 153-188.

[7] Cfr. o.c., M. Grünewald, Maguncia 1929, [5]1962. Versión española: «El bien, la conciencia y el recogimiento», en *La fe en nuestro tiempo,* Cristiandad, Madrid 1965.

[8] Cfr. o.e., Guadarrama, Madrid 1963; Encuentro, Madrid 2000. Versión original: *Welt und Person. Versuche zur chistlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1939, [5]1962.

[9] Cfr. o.c., BAC, Madrid 1999. Versión original: *Ethik. Vorlesungen an der Universität München,* dos volúmenes, Grünewald/Schöning, Mainz/ Paderborn 1993.

Para describir el modo de ser del hombre, Guardini advierte que los dos polos de su existencia son «arriba» y «dentro». Por eso su desarrollo personal se logra plenamente cuando tiende a *elevarse* y a *interiorizarse*. No es extraño que *El Señor*[10] (su obra preferida junto a *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*[11]) logre su máxima cota de calidad espiritual al describir el mundo de la «interioridad» que crea el Espíritu Santo tras la Ascensión de Jesús. Esta «interioridad» no alude tanto a un lugar recóndito dentro de la persona, cuanto al cultivo de una vida comunitaria de amor, belleza y plenitud. Cuando hay plenitud de vida, hay verdad. De ahí la constante y enérgica alusión de Guardini al papel fundamental que desempeñan en la vida de la persona valores como la verdad, el amor, la justicia...

La fidelidad a tan altos valores no es solo una bella orla que resalta la buena salud del espíritu humano; es su condición básica de vida, pues, si se aparta del bien, del amor, la justicia y la verdad, el espíritu humano enferma. Impresiona advertir con qué energía y convicción destaca Guardini una y otra vez la fuerza de la verdad y del bien, y su poder configurador sobre nuestra vida.

«La vida del espíritu -y esto caracteriza su modo de ser- no depende solo de los seres, sino también y radicalmente de lo que es fuente de autenticidad: la verdad y el bien. Si se aparta de ambos, entra en peligro. [...] Si aban-

---

[10] Cfr. o.c., Cristiandad, Madrid 2002. Versión original: *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Werkbund, Würzburg 1937, [13]1964.

[11] Cfr. o.c., Hegner, Leipzig [2]1955.

dona la verdad, el espíritu enferma. Este abandono no tiene lugar cuando el hombre yerra, sino cuando abandona la verdad; no cuando miente, aunque sea con frecuencia, sino cuando deja de considerar la verdad como vinculante; no cuando engaña a otros, sino cuando dirige su vida a destruir la verdad. Entonces enferma del espíritu. Lo cual no se traduce necesariamente en perturbaciones psicopatológicas; un hombre así podría incluso ser muy fuerte y tener éxito. Pero estaría enfermo, y un observador penetrante en cuestiones no solo psíquicas sino también espirituales lo advertiría. Esa disfunción podría, sin embargo, afectar a la vertiente psíquica y causar perturbaciones patentes. De esta enfermedad no le podría curar ninguna simple psiquiatría, sino que debería convertirse. Y tal conversión no sería realizable con un sencillo acto de voluntad. Consistiría en un verdadero cambio de actitud y sería más dificultosa que cualquier tratamiento terapéutico»[12].

Este espléndido texto nos invita a analizar a fondo cuatro cuestiones vitales:

- Qué significa abandonar la verdad.
- De qué forma es vinculante la verdad.
- En qué consiste destruir la verdad.
- Qué implica enfermar del espíritu.

[12] Cfr. *Mundo y persona* (Encuentro, Madrid 2000) pp. 106-108. Edición original alemana: *Welt und Person* (Werkbund, Würzburg 1950) pp. 96-98. La traducción de los textos transcritos es mía. Sobre los grandes valores se encuentran precisiones de gran hondura en las siguientes obras de Guardini: *El poder*, Cristiandad, Madrid 1981; versión original: *Die Macht*, M. Grünewald, Maguncia [8]1989; *Ética*, BAC, Madrid 1999; versión original: *Ethik*, 2 vols., Grünewald, Maguncia 1993.

Nos ayuda el mismo Guardini a contestar cuando agrega:

«De tales consideraciones se desprende que parece también posible que la persona como tal corra peligro cuando nos desvinculamos de las realidades y normas que son la garantía de la persona: la justicia y el amor. La persona enferma si abandona la justicia. No cuando comete injusticia, aunque sea a menudo, sino cuando abandona la justicia. Esta significa el reconocimiento de que las cosas tienen su propio modo de ser –su esencia– y la disposición a salvaguardar esas esencias y la ordenación entre las cosas que de ellas se deriva. Como persona, el hombre, sin ser Dios, es autónomo y capaz de tomar iniciativas. La condición para que este modo de ser tenga pleno sentido es que el hombre se mueva dentro del orden que viene dado por la verdad, y en esto consiste ser justo y convertir la justicia en la tarea por excelencia de la propia vida. La persona finita solo tiene sentido si se orienta hacia la justicia; si se aparta de ella, corre peligro y se convierte en un peligro: un poder desordenado. Justamente por ello enferma como persona. Está como fuera de sí...»[13].

Nótese que la justicia no se reduce a dar a cada uno lo suyo; va más allá: nos insta a buscar la verdad de cuanto existe, asumirla y moldear nuestra vida conforme a sus dictados[14]. Desde esta perspectiva, la justicia se manifiesta como «el valor básico de toda la vida moral», «algo elemental que

[13] Cfr. *Mundo y persona*, o.c., pp. 107-108; *Welt und Person*, o.c., pp. 97-98. La traducción de los textos transcritos es mía.

[14] Cfr. R. Guardini, *Una ética para nuestro tiempo* (Cristiandad, Madrid ²1974) p. 55, pp. 177-191. Versión original: *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens* (Werkbund, Würzburg 1963).

afecta al hombre entero». Persona justa es la que se mueve dentro del modo de ser y actuar de las realidades que la verdad nos revela y hace valer. No olvidemos que los valores no solo existen; se *hacen valer*, piden ser realizados.

«Justicia -escribe Guardini- es esa ordenación de la existencia en que el hombre puede participar en el mundo y realizar una obra; entrar, con los demás hombres, en relación de amistad, de comunidad de trabajo, de amor y fecundidad, tal y como lo requiera el juicio de su conciencia. Y, por cierto, [...] no solo una persona u otra, no solo el poderoso y afortunado, sino todo hombre, por ser hombre»[15].

Para ver el nexo de los grandes valores -los trascendentales- debemos ahondar en el sentido de cada uno de ellos: unidad, verdad, bondad, justicia, belleza. De forma telegráfica podemos decir que la unidad nos pone en verdad; la bondad es consecuencia de la unidad, bien vivida y asumida; la justicia nos insta a atenernos a la verdad de cuanto existe; la belleza se define como el «esplendor de la verdad, de la realidad, de la forma»[16].

La importancia de lo incondicionalmente válido

Desde niños observamos un día y otro que, al vivir experiencias reversibles -en las que intercambiamos posibilidades con otras realidades abiertas-, nos disponemos para el encuen-

[15] *Ibíd.*

[16] Cfr. B. FORTE, *La porta della belleza* (Morcelliana, ³2000) pp. 61, 121. Versión española: *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, Edicep, Valencia 2004. Puede verse, asimismo, mi obra *La experiencia estética y su poder formativo* (Universidad de Deusto, Bilbao) pp. 98-99.

tro. Al recibir los frutos de este –energía, luz, alegría, entusiasmo, plenitud y felicidad–, descubrimos que el valor más alto de nuestra vida –es decir, la mayor fuente de nuestro desarrollo personal– es el ideal de la unidad y, con él, el de la bondad, la justicia, la belleza. Si optamos por estos altos valores y elegimos siempre en función de ellos, aseguramos nuestra plenitud personal y nuestra felicidad. La unidad se nos manifiesta, en nuestro proceso de crecimiento, como nuestro mayor *bien*. Al asumirlo creativamente en el proceso de ascenso a nuestra plenitud personal, nos vemos como personas *auténticas, verdaderas*. Cuando renunciamos al ejercicio de nuestra *libertad de maniobra* –libertad de actuar a nuestro gusto– y tomamos como norte y canon de nuestra actividad la forma de conducta que nos lleva a lograr nuestro *bien* y nuestra *verdad*, conseguimos la forma más valiosa de libertad, la *libertad creativa*. Cultivando esta forma de libertad, nos capacitamos para vincular la máxima libertad y la máxima obediencia, la máxima atenencia a la lógica de los niveles 2 y 3 y la máxima realización de nuestra personalidad. Pensar que solo al actuar desvinculados de las realidades de nuestro entorno podemos ser verdaderamente *libres* significa someter nuestra vida personal a la ruda lógica del nivel 1. Con profunda razón, la primera tarea de la *mirada profunda* es hacernos ver con lucidez que este modo de lógica es incapaz de dar alcance y clarificar cuanto acontece en los niveles 2 y 3[17].

[17] Sobre el sentido de la *mirada profunda* y el modo de lograrla puede verse una amplia exposición en mi obra *El arte de leer creativamente* (Stella Maris, Madrid 2014) pp. 41-77. Los niveles de realidad y de conducta los expongo brevemente en *Descubrir la grandeza de la vida* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2010) y, muy ampliamente, en *La ética o es transfiguración o no es nada* (BAC, Madrid 2014).

Los conceptos de unidad, bondad, justicia, belleza y verdad se clarifican al verlos y vivirlos en nuestro proceso de crecimiento personal, no cuando los contemplamos *estáticamente*, sin atender al papel que juegan en nuestro desarrollo. No podemos adentrarnos en la inmensa riqueza de estos términos si queremos ahondar en ellos a base de dirigir a ellos la atención y compararlos con otros afines. Mediante el mero «manejar conceptos» no podemos adentrarnos en lo que significan e implican. Debemos llegar a ellos a través de un proceso de desarrollo, perfectamente articulado. Entonces captamos toda su jugosidad interior, su fecundidad sorprendente, su capacidad de inspirar actitudes constructivas, su modo *supraactual* de actuar y hacerse valer en todo momento.

Cuando ahondamos en nuestra vida personal y descubrimos las motivaciones profundas de nuestro obrar, advertimos que, por encima de cada una de nuestras decisiones y nuestras acciones, están operantes, de modo «supraactual»[18], ciertas realidades sutiles que les conceden su validez, su valor, su razón de ser. Pensemos en todo cuanto implican estos términos: unidad, bondad, justicia, belleza, verdad.

Lo antedicho nos permite comprender en su génesis el siguiente párrafo de Romano Guardini:

«... Su filosofía -la de Platón- ha aclarado para siempre una idea; más allá de la confusión mental que provoca la Sofística, ha mostrado que hay algo incondicionalmente válido *(gültig)*, que puede ser conocido; y, por tanto, existe la verdad; y todo eso válido se ensambla en la soberanía de lo que llamamos "el

[18] Cfr. *La ética o es transfiguración o no es nada*, o.c., pp. 23, 27, 45, 52.

bien", y este bien puede realizarse en la vida del hombre, según las posibilidades de cada caso. Ha mostrado que este bien se identifica con lo divino, pero su realización lleva al hombre al logro de su propia condición humana, al hacer surgir la virtud, que significa vida perfecta, libertad y belleza. Todo esto tiene validez para siempre, incluso para el día de hoy»[19].

Guardini puso gran empeño en anclar el pensamiento y la conducta en lo que es incondicionalmente «válido» -*gültig*-. Por eso, aun subrayando la importancia que tiene el ejercicio de la libertad y la iniciativa humanas, destaca la necesidad de atenernos a las verdades «objetivas», entendido este vocablo en sentido de «reales», «independientes del arbitrio humano», «fecundas para la vida del hombre». La gran tarea del filósofo auténtico es «mantener lo incondicionado en medio de los condicionamientos de la vida, y conservar lo eternamente válido en medio de lo que fluye y se transforma. (...) El filósofo es responsable de que se mantenga la recta ordenación del pensamiento y de la vida»[20].

En su estudio del *Critón*[21] introduce Guardini un apartado sobre este decisivo tema. En él sobresalen varios textos especialmente significativos, que conviene meditar.

«Y ahora -escribe- se va a exponer el carácter incondicional de las exigencias de lo verdadero, lo justo, lo bueno, lo bello; en una palabra, de todo aquello que no es físicamente

[19] Cfr. *Una ética para nuestro tiempo*, o.c., p. 11. Versión original: *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, o.c., p. 9.

[20] Cfr. *Las etapas de la vida* (Palabra, Madrid 1997) pp. 131-132. Version original: *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung* (Werkbund, Würzburg ^{4}1957) p. 59.

[21] Cfr. *La muerte de Sócrates*, o.c., pp. 153-188.

poderoso, pero es válido en el sentido pleno del término. La proposición de que «nada injusto ha de hacerse», es válida en cualquier circunstancia en la que actúe el hombre e independiente de cualquier consecuencia para él».

«La validez y la exigencia de compromiso que tiene lo bueno no depende de cómo el otro –o, en general, un hombre– se comporte en la práctica; ni siquiera cuando ese comportamiento nos afecte personalmente del modo más directo. No se apoya en absoluto sobre lo concreto y efímero, sino sobre la esencia misma de lo bueno, sin tener en cuenta lo que ocasionalmente se hace u omite. Es esta una idea poderosa, y se comprende la excitación que suscita».

«El modo en el que Sócrates hace patente la incondicionalidad de esa validez es más que un mero mostrarla y enseñarla; es un penetrar en ella, acogerse a ella, situarse y echar raíces en ella. Es un acontecimiento existencial que pertenece a los sucesos más esenciales del mundo socrático-platónico y que debemos conocer, si hemos de hacer justicia a la actitud espiritual de Platón. Al conocerlo, el espíritu se hace cargo de la condición absoluta que muestra la verdad. Y no solo para juzgar que "esto es así o así", sino para hacer la experiencia de que "mientras yo conozco una realidad y digo que es así, sucede algo en mí mismo. Al reconocer que no solo es así, sino que no puede ser de otra manera, llego a ser yo mismo, mi ser espiritual es elevado por encima de lo mutable y condicionado y situado en el ámbito de lo definitivo". Reconocer y afirmar lo absoluto no significa solamente percibir el objeto más digno, sino además participar, por el hecho de existir, en el carácter absoluto de ese objeto»[22].

22 Cfr. o.c., pp. 169-172.

El poder ordenador de los conceptos relevantes

Debemos tener muy en cuenta que las palabras del diccionario pueden parecernos iguales en rango, pero no lo son, pues pertenecen a niveles distintos. Digo *mesa, agua, casa...* y captamos inmediatamente su significado e, incluso, los distintos sentidos que pueden adquirir en contextos diversos. Pero digo *unidad, amor, verdad, belleza, justicia...* y advertimos que se hallan en otro plano; significan mucho en nuestra vida, pero nos cuesta definirlas; cuando lo intentamos, se resisten a ello, se difuminan, y nos extraña que algo tan decisivo en nuestra existencia parezca rehuir que lo captemos con toda precisión.

Urge, pues, advertir inmediatamente que tal dificultad para dejarse definir –delimitar, perfilar– no indica que su modo de ser sea débil y poco eficiente, sino todo lo contrario. A medida que ascendemos en la escala de los niveles, advertimos con mayor claridad que la firmeza y solidez de esas realidades es directamente proporcional a su poder promotor de nuestra personalidad. Poder que no equivale a fuerza de arrastre, sino a capacidad de fomentar la *libertad creativa* de quienes se dejan inspirar por esa capacidad configuradora. De ahí que, al conocer bien la lógica del nivel 3, nos abramos al conocimiento preciso de las palabras que designan los grandes valores[23].

Merced a ese poder configurador, esas realidades superiores ordenan nuestro pensamiento y nuestra vida, los estructuran y jerarquizan. Debido a esta eficiencia, se muestran como

[23] Los ocho niveles de realidad y de conducta son expuestos en mi obra *Descubrir la grandeza de la vida* (Desclée de Brouwer, Bilbao ²2010) pp. 93-133, y mucho más ampliamente en *La ética o es transfiguración o no es nada*, o.c., pp. 485-856.

eminentemente reales, con un tipo de realidad distinto y, en cierto sentido, superior al de las entidades de los niveles 1 y 2, como pueden ser -respectivamente- una mesa y una persona. Cuando dos seres humanos se relacionan con la debida sensibilidad ética, sienten que su trato debe estar regido por dichos valores, por ejemplo, el de la unidad, la bondad, la justicia... Entonces su actitud será *bella*, y ambos sentirán que actúan con *autenticidad*, de forma adecuada al modo de ser de las personas maduras, bien logradas. Esa adecuación los hace justos, *los sitúa en la verdad*, los convierte en *verdaderas personas*.

Cuando uno se mueve en el nivel 3, visto como corona y fundamento del nivel 2, capta el tipo de *validez* («Gültigkeit») de ese tipo de valores. No es el sujeto que capta esos valores quien los impone. Eso nos llevaría a un *relativismo subjetivista*. Tampoco se siente él dominado por ellos o coaccionado y arrastrado. No se le imponen coactivamente; lo *inspiran*, le otorgan una motivación superior para actuar con excelencia. El sujeto descubre que existen esos valores y que dotan la vida humana de valor, de sentido, de eficiencia configuradora de vida[24].

Al vivir el proceso de desarrollo, con sus doce fases, sentimos la necesidad de nutrir nuestra vida con las posibilidades

[24] Nos impresiona una y otra vez observar hasta qué punto llega la admiración de Guardini por el poder de la verdad. En un pasaje de su autobiografía, recuerda las memorables conferencias que dio en la cripta de la iglesia berlinesa de San Canisio, bajo el terror de los bombardeos, e indica que en esas tardes se creó un ambiente espiritual tan elevado que la verdad parecía hacerse presente ante el auditorio «como un ser concreto». Seguidamente, confiesa que pocas veces sintió con tanta energía «la fuerza de la verdad, la grandeza, originalidad y vitalidad del mensaje cristiano-católico». Cfr. *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992) p. 169.

que nos ofrecen diversas realidades de condición distinta. En el nivel 1 nos sostienen los alimentos, el agua, el oxígeno... En el nivel 2 nutren nuestra persona las relaciones de encuentro. En el nivel 3 nos sostiene como personas la peculiar energía que irradian los valores. En todo momento, crecemos merced a la energía que nos facilita aquello que vamos buscando. Esta singular interrelación funda la sorprendente eficiencia de los llamados «círculos virtuosos», que Guardini destaca en diversos lugares[25].

[25] Cfr. *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekentnissen* (Kösel, Múnich ^{3}1953) pp. 22-28. «Para que el oyente le preste atención (a la predicación) y distinga las palabras de la Revelación de las de la vida cotidiana tiene que estar abierto; más, tiene que buscar. Este buscar procede del ansia del corazón humano de conseguir la meta para la que fue creado. Más todavía; en el *Misterio de Jesús* de Pascal, el Señor dice al que medita: "Consuélate, tú no me buscarías si no me hubieras encontrado" (*Pensées*, nº 553, ed. Garnier, Paris 1955, p. 212). Para buscar al Dios vivo necesita el hombre haber sido tocado por su gracia; de este modo, el buscar y el llamar es ya un conocer y reconocer, aunque esto no se exprese todavía en palabras. ¿No vuelve así la sucesión de ideas a su punto de partida? ¿No se convierte la cadena en un círculo? Esto es lo que ha sucedido: Ha surgido el círculo de la existencia, en el cual un elemento lleva consigo a otro. Es ley general que un pensamiento no puede presuponer aquello que se deriva de él; siempre es el pensamiento circular un signo de error, excepto en un caso: allí donde comienza algo vivo, la existencia abre los ojos y se acepta a sí misma. Por primera vez sucede esto en el nacimiento; luego, siempre que una nueva fase de la vida brota de una anterior, o se inicia una obra; cada mañana cuando alguien despierta del sueño. Si no se observan estos acontecimientos desde fuera, en plan objetivista, sino desde dentro, en plan existencial, esto solo puede darse en forma de un círculo. (...) Sabemos que, en nuestra existencia terrena, lo nuevo espiritual es suscitado por Dios; se trata de un auténtico comienzo, no deducible de algo anterior, solamente pensable de esta forma: el que ha nacido a una vida nueva abre los ojos, se acepta a sí mismo y se echa a andar. Nos encontramos también aquí con un círculo. También aquí un acto lleva en sí a otro, y todos los actos se entreveran, porque se trata de un todo» (Cfr. *Anfang*, o.c., p. 27).

De modo análogo, en el nivel 4 ascendemos mediante la atracción que ejerce el Dios que nos sale al encuentro. Lo entrevio san Agustín al comienzo de sus *Confesiones:* «Dame, Señor, saber y entender si lo primero es invocarte o alabarte, o si conocerte es antes que alabarte. Ojalá yo te busque, Señor, invocándote, y te invoque creyéndote, pues ya nos fuiste anunciado»[26].

El arte de la interpretación existencial, según Guardini

En la obra que aquí presento indica Guardini que «cada objeto necesita verdaderamente, para ser conocido, una actitud adecuada a él»[27]. Sin haber escrito una teoría expresa de los diferentes niveles de realidad y de conducta, Guardini intuyó certeramente la existencia de tales niveles y sus modos propios de lógica. Como, a su entender, interpretar significa *dialogar* -experiencia reversible que implica un enriquecimiento mutuo de sujeto y objeto-, Guardini deduce que el intérprete ha de adaptarse a la lógica propia del objeto de conocimiento. En este potente diálogo nadie goza de primacía. El objeto es visto como un *ámbito* -o realidad abierta-, y el sujeto asume activamente las posibilidades que este le ofrece. Esta interacción profunda se convierte en un *campo de juego y de luz*. Tal luz hace posible una interpretación luminosa y fecunda.

Cuando una realidad es respetada por una persona en su verdadero ser y estimada en su plenitud de valor y admitida

[26] Cfr. *Confesiones* I, p. 1.

[27] Cfr. *La muerte de Sócrates,* o.c., p. 218.

gustosamente como una realidad fecundante, da de sí cuanto es, se pone en verdad, más todavía: llega a la plenitud de su verdad. Por eso subraya Guardini que un texto antiguo alcanza su plenitud de sentido cuando es preguntado por alguien y apelado a dar de sí todo lo que encierra: «La palabra se plenifica y completa solo en el espíritu y el corazón del que la oye. Esto vale también, y de modo especial, para la palabra del poeta»[28].

Lo antedicho nos permite comprender a fondo que el lenguaje poético sugiere más de lo que dice a primera vista. Lo sugerido es la verdad, su verdad más profunda. Guardini parte de la base de que «el lenguaje es expresión de la verdad o no es en absoluto»[29]. La búsqueda de esa verdad es la tarea y la razón de ser de la Hermenéutica o interpretación de textos.

Se trata de una búsqueda dialógica, que tiene lugar en el entreveramiento activo del intérprete y el texto analizado. En esta interrelación que constituye el diálogo interpretativo, el primado no corresponde a uno u otro de los protagonistas, que solemos denominar sujeto y objeto; corresponde a la verdad de lo que se habla. Esta verdad no es *creada* por el sujeto de conocimiento; es *reconocida* por él. Pero este reconoci-

[28] Cfr. R. GUARDINI, *Gegenwart und Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes* (Werkbund, Würzburg 1957) p. 109. Véase, asimismo, el prólogo y el capítulo «La sabiduría» de la obra de Guardini *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2013) pp. 11-21. Versión original: *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekentnissen*, Katholische Akademie in Bayern, Munich [4]1989.

[29] Cfr. H. BARBARA GERL-FALKOWITZ, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk* (Matthias Grünewalt, Maguncia [4]1995) p. 302.

miento no se reduce a recibir pasivamente algo dado; el intérprete establece una relación de conocimiento con el objeto, y es justamente ella –vista como campo de juego y de luz– la que hace surgir la verdad y la lleva a plenitud.

«De una "naturaleza" pura, recluida en sí misma, no sabemos nada –escribe Guardini–. Con quien debemos habérnoslas es con la naturaleza convertida en "mundo"; el conjunto de las cosas que hemos visto y comprendido y convertido en el espacio de nuestra vida. Este mundo es ya, a su vez, resultado de un encuentro; llamada y respuesta»[30].

La relación «medial» entre el sujeto y el objeto

Entre el sujeto y el objeto de conocimiento de este diálogo interpretativo la relación es *medial*, por cuanto el sujeto actúa inspirado por el objeto, al que él transforma en *ámbito*, realidad abierta o fuente de posibilidades creativas. No pro-

---

[30] Cfr. *Gegenwart und Geheimnis*, o.c., p. 109. Véase, asimismo, la pág. 104. Sobre el concepto de «mundo» –vinculado al de existencia– en el pensamiento existencial de Guardini puede verse, asimismo, su obra *La existencia del cristiano* (BAC, Madrid 1997) pp. 6ss, 13ss. Versión original: *Die Existenz des Christen* (Schöningh, Paderborn ^{2}1977) pp. 6ss, 15ss. En este punto resalta una idea decisiva para la interpretación del pensamiento de Guardini. Cuando este analiza la quintaesencia del arte y la literatura, alcanza momentos de gran belleza y poder sugestivo, y estas fulguraciones son debidas, en buena medida, a su intuición clara –aunque no muy estructurada– de la diferencia entre objetos y ámbitos de realidad, y la existencia de distintos niveles de realidad, dotados de su lógica propia. Una vez que uno se hace cargo de ambos temas, se capacita para percibir la fecundidad de los estudios de Guardini sobre pensadores profundos y expresivos, como Platón y san Agustín, san Buenaventura y Pascal.

cede, por tanto, escoger entre sujeto y objeto; debemos atender a su mutuo influjo, al *entre* (Martin Buber), que genera una realidad *originaria*, fruto de una *transfiguración*. La actitud activo-receptiva propia del intérprete es compleja, aparentemente paradójica, tal como vemos en no pocas actividades humanas. Conviene, para entendernos, ponerle nombre. Vamos a llamar, pues, *medial* a la actitud –y la acción– que integre dos o más niveles de realidad distintos y complementarios. Cuando un médico cuida un cuerpo enfermo (perteneciente al nivel 1) con todo empeño, por saber que está tratando a una persona (situada en el nivel 2, el del encuentro, y el nivel 3, el de los valores), actúa con una actitud *medial*. Esta actitud se capta con una forma de visión *analéctica,* que procede en suspensión y vincula niveles de realidad distintos y complementarios. Tal concepto de sanación es *medial,* pues en él se integran tres niveles de realidad y de conducta. Cuando un hombre actúa impulsado por una realidad que le ofrece posibilidades creativas y, al mismo tiempo, tiene poder de iniciativa para acoger tales posibilidades y orientarlas al logro de la meta del juego, actúa *inspirado.* Su actitud es, por ello, *medial,* intermedia entre la pura actividad y la pura pasividad. Es una actuación *receptivo-activa*.

Un término tiene condición medial cuando expresa una realidad o una actividad que integra, al menos, dos niveles. Carácter medial lo presentan, pues, una imagen, un símbolo, una palabra como *amor*, cuando integra el aspecto sensorial-afectivo de ser atraído y el aspecto de entrega generosa a la creación de un estado de enriquecimiento mutuo. Toda imagen ensambla dos niveles: el sensible y el metasensible, el expresante y el expresivo. Su conocimiento es tanto más perfecto cuanto

más intensa es la participación. Como esta puede adquirir grados muy diversos, dicho conocimiento no se agota con un simple golpe de vista, como sucede con los objetos y las figuras. Estas dan de sí cuanto tienen al primer contacto. Las imágenes nos remiten, en cambio, a un trasfondo inagotable[31].

Queda claro de lo antedicho que Guardini procede en esta obra con una singular «mirada profunda». Para seguirle en su discurso, hemos de elevarnos al nivel en que quiso moverse, pues bien sabemos que desde un nivel inferior no es posible captar y menos comprender a fondo lo que sucede en un nivel superior. Guardini se mueve aquí decididamente en lo que suelo llamar *nivel 3*, en el que tienen vigencia *(Gültigkeit)* los grandes valores de la verdad, la bondad, el amor, la justicia, la belleza. En vano intentaremos asumir creativamente lo que dice si lo leemos con la actitud propia de los niveles 1 y 2. Necesitamos realizar la *metanoia* o *transformación de la mente* o, todavía mejor, el *cambio de actitud total de la persona* que en vano solicitó Sócrates al engreído Hipias, en el delicioso diálogo *Hipias major,* y del que tan brillantemente da testimonio en los cuatro espléndidos diálogos platónicos que analiza Guardini en la obra que ahora ofrecemos al público hispano.

Nuestro agradecimiento a la Editorial Palabra por haberse brindado a ello.

Alfonso López Quintás
Madrid, enero 2016

[31] Estos temas son tratados con mayor amplitud al estudiar la lógica del nivel 2 en la obra *La ética o es participación o no es nada*, o.c., p. 695 ss. Véase, asimismo, las págs. 208 ss.

NOTA DE LA TRADUCTORA

La presente traducción se ha realizado sobre el original alemán de Romano Guardini en su quinta edición: *Der Tod des Sokrates*. Matthias-Grünewald-Verlag (Mainz)/ Verlag Ferdinand Schöningh (Paderborn), de 1987. También se han manejado la traducción inglesa de Basil Wrighton: *The Death of Socrates. An interpretation of the Platonic Dialogues, Euthyfro, Apology, Crito and Phaedo*, Sheed & Ward, London, 1948; y la española de Conrado Eggers Lan: *La muerte de Sócrates*, tanto la edición de Emecé Editores, Buenos Aires, 1960, como la posterior en El Arcón de Emecé, Buenos Aires, 1997.

En el texto, el lector encontrará algunos comentarios entre corchetes: corresponden a los realizados por Romano Guardini a la traducción del griego al alemán realizada por el Dr. Martin Skutella, para enfatizar algún detalle en concreto. Se han mantenido, excepto en los casos en los que la traducción española ya los contenía o sobreentendía.

Los números entre paréntesis al final de cada texto en cursiva corresponden a la manera habitual de citar los textos platónicos.

Los textos de los diálogos platónicos están tomados de la traducción española de la Editorial Gredos, coordinada por el Catedrático Carlos García Gual, de la Universidad Complutense de Madrid, al que agradecemos su amable autorización para emplearlos. Se han incluido en cursiva, para facilitar la

lectura y respetando esta misma diferencia de tipos de letra que Guardini presenta en la obra alemana.

Las notas a pie de página son del propio autor, excepto las que se han indicado explícitamente como notas de la traductora y que se han incluido para explicar algunos aspectos del texto original o para resaltar el cuidado estilo de Romano Guardini.

Finalmente, quisiera expresar mi gratitud al Profesor Alfonso López Quintás, por su inestimable ayuda en el arte de traducir, una gratitud que debe ser doble, pues al profundo conocimiento de esa lengua de tantos matices, como es el alemán, hay que añadirle su extenso conocimiento de la interesante obra de Guardini. Gracias a esta excelente combinación, esta versión se ha visto beneficiada por sus sugerencias para traducir con claridad y precisión en español algunas expresiones muy guardinianas.

Nieves Gómez
Madrid, 2016.

NOTA PRELIMINAR
de Romano Guardini

El destino de Sócrates es uno de los temas esenciales de la historia intelectual de Occidente. Sean cuales sean los caminos que haya seguido la reflexión filosófica desde el año 399 a.C., desembocan en todo caso en Sócrates, la enigmática figura que impresionó tan profundamente a los que le conocieron. Sócrates no es ningún filósofo sistemático y, sin embargo, revela más sobre el significado de la filosofía que muchos escritos metódicos. Es inimitable y, desde luego, ha influido en las mentes de los hombres más profundamente que la mayoría de los maestros de un estilo de vida. En su destino, tan ligado a una situación determinada y a su idiosincrasia personal, hay un poder de ejemplaridad que difícilmente tiene otra figura histórica.

No toda gran personalidad hace posible de la misma manera lo denominado como encuentro. Este requiere un carácter especial. Un hombre puede tener cualidades dignas de admiración, pero que alcen una barrera entre él y aquellos que se le aproximan. Otro puede que tenga una personalidad influyente, pero solo por sus logros, mientras él mismo, como persona, queda relegado a un segundo término. Incluso hay caracteres que fascinan humanamente, pero aparte de ello no tienen mayor relevancia. «Encuentro» significa entrar en contacto con una figura histórica que es insustituible en sí, pero que representa algo universal. La historia no es pródiga en tales figuras, que conducen directamente a lo esencial a través

de su irrepetible singularidad; Sócrates es, entre ellas, una de las más llamativas.

La figura de Sócrates de los escritos platónicos es ella misma fruto del encuentro: profundamente real, pero interpretada y diseñada por Platón; el mismo Platón que vivió durante diez años bajo la influencia de Sócrates. Ciertamente, su obra contiene pasajes en los que discrepan las dos personalidades. Así, el Sócrates de los escritos tempranos es reacio a toda teoría, el hombre que se eleva hacia lo inaccesible, mientras en la obra de madurez *Las Leyes*, la figura de Sócrates falta enteramente y es el filósofo de lo absoluto con su tendencia a lo sistemático quien habla. Sin embargo, ya el Sócrates de los escritos de juventud es contemplado y querido por Platón, e incluso en los últimos diálogos metafísicos está activo el espíritu de su maestro, muerto tiempo atrás.

El lector de los escritos platónicos llega siempre a la situación en la que se pregunta si la figura que habla en nombre de Sócrates realmente lo es. A menudo sucede que no se puede dar una respuesta definitiva; pero casi siempre el comportamiento humano e intelectual del personaje remite a rasgos que se consideran propios del Sócrates originario o que pudieran haberlo sido. Y el hecho de que este Sócrates platónico pueda ser entendido como defensor de la pura razón, pero también como heraldo del *eros;* como filósofo crítico y como seguidor de sabidurías numinosas; como ético práctico y como contemplador que se siente orientado hacia las esencias eternas; el hecho de que la figura de este hombre, en toda su complejidad, sea una personalidad del nivel más elevado, muestra la auténtica realidad humana que hay tras ella, pero

ciertamente también muestra qué gran artista era quien diseñó su imagen.

Porque Platón, que tan severos requerimientos plantea a la exactitud del pensar y que tan desconfiadamente se enfrenta a los poderes artísticos, no es un mero pensador, sino un poeta de gran altura. Describe escenas exquisitas que delatan al dramaturgo de nacimiento, e idea mitos profundamente meditados que expresan el sentido de la existencia. En sus escritos aparecen personajes llenos de vida y con personalidad propia: los sofistas con su pretenciosidad y su vacío interior; los hombres pragmáticos, que se llaman a sí mismos realistas y, a quienes, sin embargo, se acusa de manipular las opiniones inciertas; los poetas, que aseguran tener inspiración divina, y los sacerdotes, que aseguran estar bendecidos, pero ninguno de los cuales sabe dar cuenta de sus afirmaciones; y, sobre todo, los jóvenes, con su sed de conocimiento y su impetuoso deseo de un ideal, todos parecidos entre sí por su fe en lo nuevo, y, sin embargo, cada uno identificable por su carácter particular. En medio de este bullicioso mundo lleno de movimiento, Platón muestra cómo Sócrates ejerce influencia por allí por donde va y cómo su personalidad es iluminada a su vez en cada una de esas situaciones.

Un aspecto peculiar de la capacidad poética de Platón es la habilidad para imprimir fuerza a las convicciones y dar cuerpo a las ideas. Los hombres de sus diálogos tienen cada uno una posición intelectual y puntos de vista definidos; pero, además, cada personaje está construido desde una situación concreta, y, partiendo de su certeza o incertidumbre, su comportamiento en relación con la verdad se convierte en

un arquetipo. En los escritos de Platón reina una dramática del espíritu y lo que aparece como dialéctica intelectual es, a la vez, expresión del proceso interior en el pensador. Sin embargo, el objetivo hacia el que va y del cual proviene este pensamiento vivo y a quien envuelve este dramatismo es Sócrates. El pensamiento de Platón no se realiza en forma de monólogo, sino que brota sin cesar de las tensiones vivas que se originan entre el maestro y los discípulos, entre el iniciador y sus oponentes -como seguramente se despertaría en él mismo en cada encuentro acontecido en los receptivos años de la adolescencia y que condujo a muchos años de comunidad de vida y aprendizaje-. Esta comunidad le proporcionó la experiencia filosófica originaria y retorna sin cesar cuando se refiere a los distintos encuentros con Sócrates en sus escritos.

Platón ha construido una obra de pensamiento que puede ser analizada desde sus motivos fundamentales y seguida en su desarrollo. Sin embargo, solo comprenderíamos en parte el propósito de su filosofía si lo buscásemos únicamente en sus afirmaciones teóricas. Tan necesaria como la búsqueda de la verdad filosófica es la consideración sobre qué tipo de hombre tiene la capacidad de encontrar la verdad. Platón no ha emprendido solamente una crítica de la razón general, sino también la de la razón concreta. Es uno de los pocos filósofos que han tenido en cuenta, respecto a la filosofía, tanto el contenido de las afirmaciones como el de su existencia concreta y a partir de ello se han preguntado qué clase de hombre se debe ser para llegar a convertirse en filósofo y qué le sucede al hombre cuando se decide por la filosofía.

Esta existencia filosófica la ha definido teóricamente –sobre todo en el libro sexto de *La República*– cuando ha determinado qué capacidades debe tener el futuro filósofo y qué educación debe seguir; pero también la ha mostrado repetidamente en el mismo acto de filosofar. Y ha retratado al filósofo haciendo frente a situaciones significativas de la vida del modo más adecuado y de manera que transmite conocimiento: por ejemplo, en *El Banquete*, hablando de los asuntos más elevados en los momentos festivos; en *La República*, comprometido en la construcción, con un espíritu de la más profunda responsabilidad, del Estado, esa totalidad que debe representar la síntesis de todos los logros individuales y que constituye, a la vez, el fundamento que hace posible cada logro particular; finalmente, en el *Eutifrón*, en la *Apología*, en *Critón* y en el *Fedón*, situado ante la muerte y preparado, gracias a sus convicciones, a afrontarla correctamente. Sin embargo, este filósofo, reflejo existencial de sus ideas filosóficas, no es una construcción abstracta, sino una realidad viva; justamente el Sócrates que aparece profusamente en los escritos platónicos. De este modo, lo dicho antes acerca del encuentro adquiere un nuevo sentido y un mayor interés.

El siguiente trabajo se propone investigar los cuatro escritos recién citados de la obra de Platón, el *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. Muestran a Sócrates ante la muerte. En primer lugar, cuando ya acusado, encuentra a un conocido en la calle, frente al edificio oficial del Arconte Rey, y lo que se menciona en la conversación ensombrece los acontecimientos que están por venir; continúa en el proceso ante el Gran Tribunal estatal, justificando su modo de vida ante las distintas acu-

saciones; sigue en la cárcel, cuando un amigo le conmina a la huida al final de su encarcelamiento y él se remite a su más profundo deber; por último, inmediatamente antes del final, cuando traza en conmovedoras conversaciones con sus discípulos la suma de su buscar, saber y esperar. Estos textos nos mostrarán cómo ve Sócrates la muerte, cómo se le aparece su vida de cara a la muerte y cómo hace frente al fin. Junto a ello, se trata a la vez de la afirmación teórica sobre el significado de la muerte, analizando hasta qué punto la posibilidad de la muerte afecta al ser del hombre y si podría darse lo indestructible, pero también trata del comportamiento concreto que hay tras las preguntas y declaraciones, de la existencia del hombre que aquí pregunta y afirma y que no es alguien cualquiera, sino precisamente Sócrates. Ese Sócrates que resulta del encuentro entre el picapedrero de Alopeke* y su gran discípulo, combinando elementos de los caracteres de ambos.

Esta obra, entonces, no planteará la cuestión acerca de qué partes de los cuatro diálogos son históricamente socráticas o platónicas; el Sócrates del cual se habla es el genio que muestran los diálogos de Platón y que ha seguido influyendo en la vida filosófica de Occidente.

Los textos citados se consideran como una unidad. Con ello no se afirma que hayan sido ideados como una unidad o que hayan sido compuestos en el mismo período. Si se divide la creación de Platón en cuatro épocas –la juventud, la época

* N. de la T.: Guardini se refiere aquí al trabajo que tradicionalmente se ha considerado que realizaba Sócrates antes de dedicarse a la filosofía, oficio que aprendió de Sofronisco, su padre, y que ejerció en Alopeke, su *demo* natal, dependiente de la jurisdicción de Atenas.

de transición, la madurez y la vejez–, entonces el *Fedón* pertenece a la época magistral, mientras los otros tres escritos provienen de los años de juventud. En lo que se refiere al orden, en el cual se colocarían estos últimos, primero fue escrita la *Apología*, luego el *Critón* y después el *Eutifrón*. Nuestra investigación se refiere a la unidad que resulta de los propios contenidos.

El *Fedón* se distingue de los otros escritos no tanto en lo intelectual, sino más bien en el modo en el que muestra la figura de Sócrates; sin embargo, la fuerza de los acontecimientos que muestran todos juntos es tan grande que supera la diferencia entre ellos. Y lo que constituye realmente la expresión del desarrollo intelectual y artístico de Platón, que muestra progresivamente las posibilidades latentes del personaje, se muestra aquí en el despliegue y la transformación experimentados por Sócrates en las horas previas a su muerte, «porque cuando los hombres van a morir es cuando gozan mayormente del don de profetizar».

Finalmente, en lo que se refiere al método de la investigación, sigue lo más exactamente posible el texto, y se van aclarando y conectando las conclusiones al introducir explicaciones de mayor o menor longitud. De este modo, puede que ciertas reflexiones se repitan; pero esto queda compensado con la ventaja de que las reflexiones teóricas brotan de manera inmediata a partir del texto. El objetivo de este trabajo es una interpretación filosófica, que busca penetrar en el pensamiento de Platón; pero no para constatar y desarrollar históricamente sus pensamientos, sino para aproximarse, bajo su guía, más cerca de la verdad misma.

Tal método tiene sobre todo la intención de resaltar el propio texto en la mayor medida posible. Ha sido nuevamente traducido y se le debe al Sr. Dr. Martin Skutella la más encarecida gratitud por el solícito cuidado con el que ha verificado y mejorado la traducción. Las palabras contenidas en corchetes son añadidos aclaratorios del autor.

Ciertamente, se debe decir que el libro mismo ha surgido de un auténtico encuentro con la figura de Sócrates. A lo largo de más de veinticinco años, su autor se ha esforzado en volver una y otra vez a los textos, para comprender el pensamiento que se oculta tras las afirmaciones de Sócrates y el modo de existencia implicado en ese pensamiento.

Quizá el resultado no revela sin más la cantidad de trabajo sobre la que se apoya, especialmente al no mostrarse a través del acostumbrado aparato crítico. Esto no significa ningún desdén hacia la ciencia histórico-filológica, hacia la cual, por el contrario, el autor siente el más alto aprecio. No es, sin embargo, su especialidad, como tampoco lo era en parecidas investigaciones anteriores. De manera que el lector decidirá si esta mirada hacia el carácter y el mensaje de Sócrates es legítima, y la presentación de lo contemplado es lo bastante clara como para justificar la publicación.

Tübingen, 1947.

Para la cuarta edición, se ha revisado este trabajo y mejorado en muchos detalles.

München, 1952.

EUTIFRÓN

LA INTRODUCCIÓN

La causa de Sócrates

Los primeros cuatro fragmentos del diálogo plantean la situación inicial:

EUTIFRÓN: «*¿Qué ha sucedido, Sócrates, para que dejes tus conversaciones en el Liceo*[1] *y emplees tu tiempo aquí, en el Pórtico del rey?*[2]. *Pues es seguro que tú no tienes una causa ante el arconte rey, como yo la tengo.*

SOCRATES: *A esto mío [que me ha traído hasta aquí], Eutifrón, los atenienses no lo llaman causa, sino acusación criminal*[3].

EUTIFRÓN: *¿Qué dices? ¿Según parece, alguien ha presentado contra ti una acusación criminal? Pues no puedo pensar que la hayas presentado tú contra otro.*

SÓCRATES: *Ciertamente, no.*

EUTIFRÓN: *Pero sí otro contra ti.*

SÓCRATES: *Exactamente.*

EUTIFRÓN: *¿Quién es ese hombre?*

SÓCRATES: *No lo conozco bien yo mismo, Eutifrón, pues parece que es [un hombre] joven y poco conocido. Según creo, se llama Meleto y es del demo de Piteo, por si conoces a un Meleto de Piteo, de pelos largos, poca barba y nariz aguileña.*

---

[1] Gimnasio en Ilisos, fuera de la ciudad, en el que a Sócrates le gustaba entretenerse.

[2] Ver más abajo.

[3] No una demanda privada, sino un proceso penal.

EUTIFRÓN: *No lo conozco, Sócrates. Pero, ¿qué acusación te ha presentado?*

SÓCRATES: *¿Qué acusación? Me parece que de altas aspiraciones. En efecto, no es poca cosa que un joven comprenda un asunto de tanta importancia. Según dice, él sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen. Es probable que sea algún sabio que, habiendo observado mi ignorancia, viene a acusarme ante la ciudad, como [un niño] ante una madre, de corromper a los de su edad. Me parece que es el único de los políticos que empieza [de hecho] como es debido: pues es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente, en primer lugar, de las plantas nuevas y, luego, de las otras. Quizá así también Meleto nos elimina primero a nosotros, los que destruimos los brotes de la juventud, según él dice. Después de esto, es evidente que se ocupará de los de mi edad y será el causante de los mayores bienes para la ciudad, según es presumible que suceda, cuando parte de tan buenos principios»* (1a- d).

Dos hombres singulares se encuentran aquí, por casualidad, en la calle; de hecho, en un lugar trascendental y significativo, esto es, ante el edificio del segundo arconte, que todavía mantenía el título de «basileus» desde el tiempo de los reyes y que atendía a toda acusación relacionada con delitos estatales. Uno de esos hombres es Sócrates, el filósofo algo excéntrico conocido en toda la ciudad; el otro es Eutifrón, sacerdote, un hombre bastante insignificante. Ya en las primeras palabras del diálogo escuchamos que Sócrates es acusado; y, en efecto, se trata del primer paso de aquel proceso que en el año 399 fue dirimido ante el gran tribunal estatal y terminó con su condena.

Sócrates es caracterizado ya en las primeras palabras: burlón y, sin embargo, profundamente comprometido. Al mismo tiempo se dibuja la imagen del acusador. Es un joven desconocido, que parece un poco mezquino; un poeta, como pronto oiremos, sin mucha sustancia, pero con mucha arrogancia.

Como Eutifrón pregunta mediante cuáles enseñanzas causa daño Sócrates, según Meleto, responde este:

«Cosas absurdas, amigo mío, para oírlas sin más. En efecto, dice que soy hacedor de dioses, y según él, presentó esta acusación contra mí porque hago nuevos dioses y no creo en los antiguos».

Eutifrón responde:

«Entiendo, Sócrates, que eso es por el espíritu que tú dices [cuando es necesario] que está contigo en cada ocasión. Así pues, en la idea de que tú tratas de hacer innovaciones en las cosas divinas, te ha presentado esta acusación y, para desacreditarte, acude al tribunal, sabiendo que las cosas de esta especie son objeto de descrédito ante la multitud. En efecto, cuando yo hablo en la asamblea sobre las cosas divinas anunciándoles lo que va a suceder, se ríen de mí pensando que estoy loco. Sin embargo, no he dicho nada que no fuera verdad en lo que les he anunciado, pero nos tienen envidia a todos los que somos de esta condición [y entendemos de tales cosas]» (3b- c).

Sócrates es, por tanto, acusado de socavar la piedad tradicional. Sin embargo, la acusación es puesta bajo una luz especial tanto por la persona del demandante, como por el paralelismo con el cual Eutifrón presenta su propio asunto respecto al de Sócrates; ya en las primeras palabras de aquel se deja sentir que no es precisamente un hombre de gran categoría.

A partir de esta situación equívoca, sin embargo, se destaca ya desde el comienzo del diálogo un curioso fenómeno, el «daimon» que caracteriza la figura religiosa de Sócrates y que más tarde, en la *Apología*, jugará un papel tan dramático. Esto muestra que Sócrates mismo nunca ha hecho un secreto de ello. Todos los que le conocen lo saben, de modo que incluso Eutifrón, que evidentemente no pertenece al círculo de sus íntimos, puede ver en ello el punto de partida para la acusación. Porque, cuando Sócrates quiere hacer algo que no es recto -y, como se verá luego, la medida de esa rectitud va desde lo práctico más a la vista hasta lo más hondo de la existencia-, alguien se lo advierte; a veces, como él dice, incluso en medio de una frase, de tal manera que debe detenerse. Él siempre ha tomado muy en serio esta voz, que no significa simplemente una objeción de la razón o de la conciencia, como se consideraría desde un punto de vista racionalista. Se trata más bien de una advertencia que claramente viene de «otro» y tiene carácter numinoso. Solo por esta razón ha podido ser malinterpretado el discurso de Sócrates acerca del *daimon* como un nuevo anuncio religioso que pone en peligro las creencias tradicionales.

La causa de Eutifrón

EUTIFRÓN: «*Será quizá una cosa sin importancia, Sócrates, tú defenderás tu juicio según tu idea y creo que yo el mío.*

Sócrates contesta con una pregunta:

¿Cuál es tu proceso, Eutifrón? ¿Eres acusador, o acusado?

EUTIFRÓN: *Acusador.*

SÓCRATES: *¿Y a quién acusas?*

EUTIFRÓN: *A quien, por acusarle, voy a parecer loco.*

SÓCRATES: *¿Qué, pues, persigues a un pájaro?*[4].

EUTIFRÓN: *Está muy lejos de volar; es precisamente, un hombre muy viejo.*

SÓCRATES: *¿Quién es él?*

EUTIFRÓN: *Mi padre.*

SÓCRATES: *¿Tu padre, amigo?*

EUTIFRÓN: *Ciertamente.*

SÓCRATES: *¿Cuál es el motivo de tu acusación y por qué, el juicio?*

EUTIFRÓN: *Homicidio, Sócrates»* (3e- 4a).

Sócrates está desconcertado.

«¡Por Heracles! De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría.

EUTIFRÓN: *Ciertamente avanzado, por Zeus, Sócrates.*

SÓCRATES: *¿Es algún miembro de la familia el muerto por tu padre? Es seguro que sí, pues tú no le perseguirías por homicidio a causa de un extraño.*

EUTIFRÓN: *Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es solo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo lugar que tú y coma en la*

[4] Un juego de palabras en griego: la palabra para «acusar», διώκειν, significa también «perseguir».

misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándolo en justicia» (4a- c).

La justificación que da Eutifrón acerca de su proceder no tiene nada que ver con el hecho de que un hombre siga siendo hombre por encima de todas las divisiones sociales; pues el hombre antiguo, como también Sócrates mismo, estaba convencido de que había una diferencia esencial en pertenecer a la propia familia y condición, o no. En el caso de Eutifrón, se trata más bien de una resonancia del miedo al homicidio de carácter mágico y ritual, que se aferra al hecho en sí, independientemente del sentido ético que encierre.

«En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exegeta, sobre qué debía hacer. En este tiempo, se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y [la acción de] las ataduras, murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acuse a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto [él mismo] un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío» (4c- e).

En la última frase ha aparecido la palabra clave del diálogo, y Sócrates lo aprovecha inmediatamente:

«*¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?*

EUTIFRÓN: *Ciertamente, no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la mayoría de los hombres, si no supiera con exactitud todas estas cosas*» (4e).

La ironía socrática

La pregunta de la que se ocupa el diálogo es, por tanto, la que se refiere a la esencia de la piedad, unida estrechamente a la cuestión sobre el destino de Sócrates, que fue acusado de sacrilegio contra la piedad y la creencia.

Pero ¡de qué manera tan peculiar es planteada! ¡Qué inadecuado, se podría pensar, frente a la amarga seriedad de la situación! Porque se trata del preludio a una tragedia que, en el tiempo en que el diálogo fue escrito, no debía de ser para su autor solo un claro recuerdo, sino una emoción aún viva. Platón era entonces todavía joven, alrededor de los treinta; mientras que Sócrates había sido su maestro, el que le había mostrado el camino a todo lo grandioso; un maestro no solo honrado, sino también amado, y arrebatado por un acontecimiento en el cual el discípulo no podía ver sino otra cosa que injusticia y desgracia. ¿Cómo debía entonces referirse a ello? La respuesta no parece dudosa: de la manera como lo hace la *Apología*. Por eso Platón coloca el *Eutifrón* ahí, de modo que

constituya una introducción a la *Apología*, en el contexto general de los cuatro escritos. Esto solo puede ser si Sócrates realmente fue como lo muestra este diálogo.

De hecho, él no fue únicamente el filósofo heroico, como le muestran sobre todo la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. Solo a partir de estos escritos no se hubiesen destacado su carácter, su personalidad y su muerte, sino que tiene además otro matiz, precisamente el del *Eutifrón*. Por medio de este se consigue una atmósfera de desdén por todo el asunto, pero al mismo tiempo se procura que Sócrates permanezca siendo él mismo por completo. El *Eutifrón* es, entre los textos que nos ocupan, aquel en el que la ironía de Sócrates aparece de forma más clara. Esta peculiaridad se muestra también en los otros textos, pero es absorbida por la solemnidad del ambiente. En el *Eutifrón* se despliega con toda su ágil y temible fuerza.

¿Qué significa la ironía realmente? ¿Qué hace un hombre, cuando se vuelve irónico respecto a los otros? Les hace parecer ridículos.

Esto, sin embargo, lo podría hacer sin ironía. También podría decir algo directamente, que mostrase al atacado bajo una luz chocante y cómica. Y, sin embargo, esto delataría que es torpe y no se le ocurre nada inteligente; por el contrario, la ironía es ingeniosa. En un enfrentamiento directo habría otro inconveniente. Quien lo realiza, quedaría enredado en la situación; el irónico, por el contrario, permanece en ella y al mismo tiempo sobre ella. Su modo de actuar demuestra que es más inteligente. Así, se muestra elogioso, pero de modo que a la vez sale a la luz lo desfavorable; asiente y con ello subraya la paradoja de la forma más intensa; actúa de manera inofensiva pero hiere de modo más profundo.

Todo esto sería la ironía en general, muy adecuada a la forma de comunicarse de la Atenas culta de aquel tiempo, burlonamente elegante, desconfiada y al mismo tiempo ingeniosa. Pero la ironía de Sócrates es más que esto. Su intención no es desairar al otro y hundirle, sino ayudarle. Él lo quiere libre y abierto a la verdad.

¿No hubiera sido mejor enseñar y rebatir, prevenir y desafiar directamente? Solo cuando aquello que se trata puede ser comunicado de ese modo. Aquello de lo que trata Sócrates, sin embargo, es de una disyunción interior, un movimiento espiritual, un comportamiento vivo hacia la verdad. Por eso su ironía busca intranquilizar el corazón de los hombres y ponerles en tensión, para que a través de ella se produzca ese movimiento hacia la verdad -bien en el interlocutor mismo, bien, si este no se deja ayudar, en el oyente-.

Que su ironía tiene verdaderamente carácter positivo se muestra en el hecho de que él no se presenta ante los otros seguro y exigente, como los sofistas, sino que se involucra en la situación; no presume como el que sabe y da un discurso, sino que él mismo pregunta y busca. El socrático irónico no está satisfecho con el propio estado espiritual y moral. Sabe cómo debería ser, y sin embargo, no se hace ninguna ilusión por el hecho de no serlo y conoce la dificultad para llegar a esa meta: «Porque lo que yo digo sobre cómo hay que educarse no es distinto para ti que para mí» (*Primer Alcibíades*, 124c). Precisamente por eso, porque no solamente es inteligente y hábil, sino porque también se conoce a sí mismo, es definitivamente superior a los otros. Él «sabe que no sabe nada», pero no escépticamente, sino con la conciencia de tener que buscar de

forma decidida y en la confianza de que ese buscar conduzca algún día a un verdadero encontrar.

De este modo ejerce la ironía con el que se siente seguro en su ignorancia, pero no para ridiculizarle, sino para que cambie. Por tanto, le dice las cosas al revés, para que, por medio de ello, sea capaz de captar la verdad cuando esté preparado. Su proceder está guiado por una soberanía interior, que mantiene el curso del diálogo firmemente y dice al oyente: «Mira lo extraño que es, cuando los hombres piensan que saben y que son quién sabe qué, y sin embargo, no saben ni son nada. Tú no has encontrado aún lo que yo. Ríete entonces de los hombres; pero no olvides que tú mismo eres hombre y ríete de ello. Mientras puedas hacer esto, te mantienes por encima de una obtusa autoafirmación. Atiende a la diferencia entre autenticidad e inautenticidad, entre realidad y apariencia; sé exigente no hacia ti, sino hacia la verdad misma; y no con los otros, sino contigo. La verdadera medida está en ti y también en el poder para someterte a ella». La ironía socrática es la eliminación de las falsas ilusiones respecto a lo que es el hombre, y al mismo tiempo, pasión y profunda bondad. Repele y a la vez atrae, y esto, tanto más cuanto más serio es el oyente y más relacionado está con Sócrates en lo esencial.

Y aún más: en la ironía se hace evidente una experiencia peculiar del ser. El ser es imponente, magnífico, formidable, misterioso y muchas más cosas, pero también es contradictorio, incluso chocante. El ser es de tal modo, que no solo despierta una gran «extrañeza», la sorpresa por lo elevado y profundo, el «asombro por la esencia de las cosas», sino también un sentimiento parejo a este, esto es, la sensación de lo extraño, lo disconforme, lo complicado. Y, en efecto, esto tam-

bién encuentra su expresión en la ironía. Lo grande se mezcla con lo pequeño, lo maravilloso con lo insignificante. Quien siente esto de un modo tan profundo no puede referirse a lo real así sin más, sino que solo lo puede hacer de manera indirecta, disfrazada, al revés, con la esperanza de que el oyente preste atención y reflexione por sí mismo.

Sócrates fue así. Y no solo por convencimiento teórico, sino porque se encontró en la situación existencialmente irónica de que su exterior y su interior no coincidían. Alcibíades dice, cuando habla en *El Banquete*, que Sócrates era como una de las feas figuras de sileno que se podían abrir, pero en cuyo interior relucían las doradas figuras de los dioses (215a- b). Platón, sin embargo, que no era por naturaleza ningún irónico, sino más bien un filósofo de lo absoluto, elogia a Sócrates y a su estilo. Que haya hecho eso y haya convertido así la figura de su maestro en portador de su propia enseñanza es una profunda prueba de la verdadera identidad del Sócrates socrático y platónico.

Por otro lado, no se debe olvidar que, de todos modos, en Platón mismo hay un elemento irónico, sin duda de otro estilo[5]. Esto no se deriva de una contradicción en su propio ser, ni en un recelo a las afirmaciones filosóficas directas, sino en la peculiaridad de su talento artístico y en su visión filosófica del mundo. Esta le muestra que, en la existencia humana, lo perfecto está relacionado por todas partes con la limitación

[5] Paul Friedländer lo ha mostrado de manera muy sugerente en su obra *Platón* (Tomo I: *Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin de Gruyter, 1928 y Tomo II: *Die platonische Schriften* [Los escritos platónicos], Berlin de Gruyter, 1930).

terrena, y lo absoluto está entrecruzado siempre con lo relativo. Pero es su sentido dramático el que le permite ver, precisamente, las posibilidades que le ofrece la figura de Sócrates para representar el juego de estas contraposiciones y el ascenso hacia lo alto a la que el mismo puede dar lugar.

A partir de ahí utiliza el principio de la ironía de forma magistral, de lo cual es ejemplo todo el diálogo. Porque si Sócrates, el verdadero hombre piadoso, es acusado de impiedad; si habla sobre la esencia de la piedad con Eutifrón, que pretende ser sacerdote y vidente y, sin embargo, es un hombre duro y cruel, pues va a juicio para llevar a cabo la condena de su propio padre, mientras Sócrates hace frente a la acusación que le llevará a la muerte; si todo esto se vuelve tan confuso, ¿qué es entonces la piedad?

La evolución del diálogo

Así está planteado el tema del diálogo –en el que se ha mostrado el tema humano junto con el intelectual y la emoción causada por la conversación junto con el problema teórico–, cuando Eutifrón dice en el pasaje 11:

«*No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos*» (11b).

Hacia el final de todo el diálogo, sin embargo, Sócrates mismo interpreta la frase con cierta meditada burla:

«*¿Diciendo tú estas cosas, te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos [en su sitio], sino que andan, y me acusarás a mí de ser un Dédalo y hacerlos andar, siendo tú mucho más diestro que Dédalo, pues*

los haces andar en círculo?[6]. *¿No te das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto?»* (15b).

En este movimiento circular se muestra algo esencial. Al principio se comporta Eutifrón con una arriesgada cercanía respecto a Sócrates, como un especialista en la piedad dirigiéndose a un colega. Esta asociación, o, mejor dicho, confusión, se ve envuelta, sin embargo, en el torbellino de la ironía y es separada limpiamente, como si se tratase de una fuerza espiritual centrífuga, en sus elementos. En efecto, al final ni Sócrates ni Eutifrón están claramente definidos; su diferencia, sin embargo, salta a la vista y resultan inconfundibles. Tampoco el punto de vista intelectual está definido. La pregunta acerca de la verdadera piedad no encuentra ninguna respuesta; pero ha quedado claro que no tiene nada que ver, en todo caso, con lo que Eutifrón piensa y es. Tras las palabras de Sócrates, sin embargo, se ha abierto un abismo y el lector ve cómo la pregunta por la esencia de la piedad debería ser adecuadamente respondida.

Y además se le hace patente otra cosa: que el acusador de Sócrates -lo mismo que una parte de sus jueces- son gente del tipo de Eutifrón. Este último quiere bien a Sócrates. Pero si este no se ha podido hacer comprender por Eutifrón, ¿cómo podría hacerlo frente a hombres que incluso le consideran peligroso? Eutifrón mismo sabría acabar con tales enemigos en un momento. Se le cree sin el menor reparo cuando dice:

«Por Zeus, Sócrates, si acaso intentara presentar una acusación contra mí, encontraría yo, según creo, dónde está su

[6] Dédalo construyó para Minos, señor de Creta, unas figuras que se podían mover automáticamente.

punto débil y hablaríamos ante el tribunal más sobre él que sobre mí» (5b-c).

En una lucha de este tipo, se enfrentarían como iguales. Pero Sócrates no tiene las armas necesarias para la lucha inminente. Por eso, de la conversación desarrollada con un tono casi travieso, brota un hálito de trágico presentimiento.

EL PROBLEMA Y SU DISCUSIÓN

La primera serie de cuestiones

Entonces Sócrates introduce el tema del diálogo:

«Ahora, por Zeus, dime lo que, hace un momento, asegurabas conocer claramente ¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto?» (5c).

Y continúa, planteando la preocupación socrático-platónica fundamental, es decir, la pregunta realmente filosófica:

«¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte, lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?»[7](5d).

Eutifrón asiente y Sócrates continúa preguntando:

«Dime exactamente [entonces] qué afirmas tú que es lo pío y lo impío [visto según su esencia]».

---

[7] La palabra Ἰδέα no tiene aquí el mismo significado que en la época de madurez; significa más bien la esencia del objeto, es decir, los elementos que definen la proposición. Por otra parte, no se trata tampoco de que se refiera aquí al concepto lógico solamente, mientras que en el *Fedón*, a la «Idea» en sentido propio, a la forma esencial eterna. Del conocimiento de los diálogos «meramente socráticos» se deduce una relación viva respecto a los «platónicos». Si Sócrates en el *Fedón* habla del «ser en sí» como del verdadero objeto del filosofar, entonces tiene esto naturalmente otra plenitud de sentido metafísico, que cuando pregunta a Eutifrón por la Idea de la piedad. Sin embargo, hay ya en esta pregunta un elemento que se diferencia esencialmente de aquel que define generalmente el pensar de Aristóteles.

La respuesta no puede ser escuchada por el irónico pensador más que con una divertida sonrisa:

«Pues bien, digo que lo pío es lo que yo ahora hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera: no acusarle es impío» (5d).

La argumentación, sin embargo, es la siguiente:

«Pues observa, Sócrates, qué gran prueba te voy a decir de que es así la ley. [...] En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí» (5e).

La respuesta que Eutifrón da a la pregunta filosófica de Sócrates parece ser en principio una presunción: lo que yo hago, es lo piadoso, por lo que confunde un caso concreto y el concepto esencial: esta acción concreta es la norma esencial. Pero de la argumentación se deduce que la piedad, evidentemente, significa más. Es la respuesta mítica; mejor dicho, es esta respuesta en cuanto ha perdido su sentido propio, a lo largo del desarrollo histórico. Para ser legítima, requeriría una determinada actitud humana y religiosa que experimenta la existencia de un modo especial[8].

---

[8] Para el concepto de lo mítico: K. KERÉNYI y C. G. JUNG, *Einführung in die Mythologie* [Introducción a la mitología], 1941, pp. 9 y ss., 105 y ss.

Para este punto de vista, la realidad se da, a la vez, de modo superficial y profundo. No consiste, como hacen teorías posteriores del mundo, en sistemas de energía, comprendidos por el pensar racional como conceptos y leyes, sino en fuerzas de tipo más natural e incluso más numinoso, que forcejean entre sí, y de cuya lucha nunca acabada se genera sin cesar el ser. La verdad mítica, sin embargo, consiste en que las fuerzas y su comportamiento se revelan a los contempladores en formas y fenómenos válidos, esto es, los dioses y sus destinos. Las imágenes, a través de las cuales sucede esto, son entonces algo distintas que los conceptos de la ciencia; pero también son algo diferente a las creaciones de la posterior poesía mitológica, independizada estéticamente y dotada de una libertad singular. Son la inmediata expresión de la existencia y del hombre, el cual sabe de ellas, es conducido por ellas, se deja absorber por ellas y solo así se encuentra en el orden de esa existencia. Comportamiento mítico significa que el hombre siente las fuerzas elementales constantemente en acción. Las siente en la naturaleza circundante, en el poder de los astros, en los fenómenos de la atmósfera y en los ritmos del crecimiento, porque esas fuerzas son las que producen todo aquello, dicho más exactamente, son todo aquello. El hombre las capta en su propia esencia, porque estas rigen las emociones de su interior, se revelan en las advertencias y prevenciones de su naturaleza, en sus sueños y en sus momentos de inspiración. Su destino es consecuencia constante de esas fuerzas; el orden de la familia y la comunidad emergen de su impacto y representan al mismo tiempo una protección contra su predominio.

En la medida en que todo esto es exacto, la piedad significa, de hecho, una comprensión permanente de la existencia a partir de las imágenes y acontecimientos que captaron, en el pasado, personas dotadas de visión profunda y que la tradición religiosa transmitió; y la respuesta a la pregunta sobre lo que verdaderamente es religioso y no lo es, sobre lo que es justo e injusto, consiste realmente en un recurso a la imagen de un dios o a la hazaña de un héroe, como Eutifrón aquí demuestra. Pero a lo largo de la historia desaparece poco a poco la actitud que recurre a ello. Las representaciones de la filosofía de la naturaleza jónica indican de alguna manera el momento crítico. El «agua» de Tales, lo «Indeterminado» de Anaximandro y el «aire» de Anaxímenes no son todavía, ciertamente, conceptos filosóficos en sentido pleno, sino imágenes de las realidades originarias; en ello rezuma ya un nuevo comportamiento hacia el mundo. El hombre empieza a desligarse de la acción de las fuerzas, a concebir las cosas a su alrededor como «naturaleza» y a preguntarse por ellas de un nuevo modo, esto es, el científico-crítico. Empieza a ser consciente de la relación entre causa y efecto, todo y parte, fines y medios, y a partir de aquí, a explicar racionalmente los fenómenos. Empieza a entender las propiedades objetivas de las cosas y a tomar posesión de ellas como fundamento de ese conocimiento. De este modo la imagen tradicional del mundo pierde su sentido originario. El hombre sigue viviendo en ella, pero sin estar verdaderamente vinculado a la misma. Aumenta el espíritu crítico; y, como en el fondo, no está todavía seguro de su capacidad, lleva en sí el carácter de arbitrariedad que es propio de la sofística. El pensar mítico ha perdido su justifica-

ción y Eutifrón es, incluso caricaturizado, expresión de la situación que existe de hecho.

Ahora se debe dar un paso adelante y hacerlo es tarea de Sócrates. Las fuerzas que han acabado con el mito deben encontrar su verdadero objeto, su norma y con ello también su vínculo. Esto sucede mediante la pregunta de Sócrates, constantemente repetida: «¿Cuál es la esencia de este fenómeno? ¿Cuál la norma adecuada para esta conducta? ¿Cómo se sitúa este fenómeno concreto respecto a los significados últimos de la existencia en general?». Pero una pregunta tal será malinterpretada por aquellos círculos cuyo portavoz es Meleto. Estos no poseen ninguna verdadera creencia en los mitos, pero tienen miedo de las conmociones y consecuencias del cambio y se vuelven contra el hombre que los provoca. Ellos ya conciben la pregunta racional, pero consideran un sacrilegio su realización lógica. Y Eutifrón, a pesar de todos sus momentáneos contrastes, piensa como ellos. La lucha que tiene con ellos se mueve en las mismas opiniones básicas. Es también, naturalmente, un mítico sin convencimiento real y esto le transforma en una caricatura sin cualidades humanas o espirituales.

Así lo plantea la respuesta de Sócrates:

«*¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que yo soy acusado, porque cuando alguien dice estas cosas de los dioses las recibo con indignación? A causa de lo cual, según parece, alguno dirá que cometo falta. Ahora, si también estás de acuerdo tú que conoces bien estas cosas, es necesario, según parece, que también nosotros lo aceptemos. En efecto, ¿qué vamos a decir nosotros [en contra], los que admitimos que no sabemos nada de estos temas? Pero dime, por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así?*» (6a-b).

Eutifrón no capta prácticamente la seriedad de la pregunta:

«E, incluso, cosas aún más asombrosas que éstas [han sucedido], Sócrates, que la mayoría desconoce.

SÓCRATES: *¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo que se sube a la Acrópolis está lleno de bordados con estas escenas? ¿Debemos decir [realmente] que esto es verdad, Eutifrón?*

EUTIFRÓN: *No solo eso, Sócrates. Como te acabo de decir, si quieres, yo te puedo exponer detalladamente otras muchas cosas sobre los dioses de las que estoy seguro de que te asombrarás al oírlas.*

SÓCRATES: *No me asombraría [en verdad]»* (6b- c).

Y entonces Eutifrón estaría dispuesto a poner en acto su palabra y contar las historias de los dioses que inspiran asombro, si Sócrates se lo permitiese.

La pregunta por la esencia

La primera parte del diálogo ha transcurrido, sin que Eutifrón se haya enterado de nada en absoluto. Solamente el oyente invisible se ha enterado, es decir, la juventud de Atenas, a la que Sócrates ama y en cuyos oídos a la escucha se desarrolla todo. Entonces Sócrates añade:

«Pero ya me las expondrás con más calma en otra ocasión. Ahora intenta decirme muy claramente lo que te pregunté

antes. En efecto, no te has explicado suficientemente al preguntarte qué es en realidad lo pío, sino que me dijiste que es precisamente, pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre de homicidio» (6c- d).

Eutifrón se reafirma. Sócrates, por el contrario, dice:

«Tal vez sí; pero hay además, otras muchas cosas que tú afirmas que son pías.

EUTIFRÓN: *Ciertamente, lo son.*

SÓCRATES: *¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?*

EUTIFRÓN: *Sí.*

SÓCRATES: *Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío [verdaderamente] un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío»*[9] (6 d- e).

Es decir, de nuevo y de una manera más apremiante vuelve a surgir la pregunta por la esencia. Con ella comienza el pensamiento auténtico. El que es impropio se conforma con indicios, recopilación de experiencias, meras pautas de orien-

[9] Εἶδος, forma fundamental e ἰδέα, imagen esencial, significan, aunque sea con un matiz algo distinto, lo mismo: el contenido de cualidades necesarias y el contenido significativo de un objeto, pero como lo muestra la raíz etimológica, no en una definición abstracta, sino en la contemplación formal, figurativa.

tación; se queda sujeto a lo inmediatamente dado. El pensamiento auténtico se cuestiona: «¿Qué es lo necesario esencialmente, qué es el todo esencial, lo que se repite y es válido siempre en todas las realidades individuales?».

Eutifrón intenta responder:

«Es ciertamente, pío, lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío».

A lo cual dice Sócrates:

«Perfectamente, Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba [finalmente] que contestaras. Si realmente es verdad, no lo sé aún, pero evidentemente tú vas a explicar que es verdad lo que dices» (6e- 7a).

La respuesta es, de hecho, mejor que la precedente, porque se aventura al menos en el terreno del análisis conceptual. Pero ¿es cierta la medida proporcionada: piadoso es lo que aman los dioses? Una medida debe ser unívoca; esto significa, en este caso: todos los dioses deben amar y odiar lo mismo. ¿Hacen esto? Evidentemente, no, porque los mitos cuentan continuamente sobre sus luchas. Y en esta lucha no se trata solo de meros hechos -si una cosa es más grande o más pequeña que otra-, porque entonces se procedería a la comparación y el asunto quedaría solucionado sin más. Afecta más bien a lo esencial, es decir, a qué es lo justo o lo injusto, lo bello o lo feo en sí. Porque si los dioses luchan, entonces solo pueden hacerlo por tales cosas.

SÓCRATES: *«Por tanto, ¿las cosas que cada uno de ellos considera buenas y justas son las que ellos aman, y las que odian, las contrarias?*

EUTIFRÓN: *Ciertamente.*

SÓCRATES: *Son las mismas cosas, según dices, las que unos consideran justas, y otros, injustas; al discutir sobre ellas, forman partidos y luchan entre ellos. ¿No es así?*

EUTIFRÓN: *Así es.*

SÓCRATES: *Luego, según parece, las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses.*

EUTIFRÓN: *Así parece.*

SÓCRATES: *Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías.*

EUTIFRÓN: *Es probable*» (7e- 8d).

Con esta determinación de la piedad, no se dice nada nuevo, porque no parte de valores definidos, sino de unos que no han sido sometidos a ninguna crítica y que terminan con la fragmentación de la creencia popular existente.

La pregunta acerca de en qué consiste el verdadero sentido de la lucha mítica no llega a formularse en absoluto. Si esto sucediese, la cuestión no sería demasiado sencilla de solucionar para Sócrates. Porque ¿qué significa esa lucha? Cuando en la guerra contra Troya, Hera se alza contra Afrodita, entonces dice la primera que el acto de Paris es reprochable, y la segunda, que es encomiable. Pero esto es algo distinto que cuando dos filósofos discuten sobre problemas éticos; porque Hera es el poder social del orden familiar, y Afrodita, el poder natural de Eros, entendiendo ambos poderes no como principios lógicos, sino como fuerzas empíricas de la existencia e incluso como fuerzas numinosas. Formuladas como afirmaciones teóricas, sus pretensiones resultan excluyentes, pues los juicios que son contrarios no pueden ser verdaderos a la

vez. En el mito pasa otra cosa. Afirma: todo es divino. Por todas partes hay fuerzas y a todas les corresponde cierta existencia. No pueden ser comparadas conceptualmente, y demostradas a partir de principios teóricos, sino vividas. Todas las fuerzas brotan de la unidad del universo, que es en sí mismo la divinidad última y comprende todas las oposiciones. De modo que ambas fuerzas tienen razón y la lucha entre ellas también. Tanto Paris como Menelao permanecen al amparo de sus *numina*. Que tengan que luchar implica una necesaria tragedia en la que, sin embargo, el ser no se disgrega, sino que subsiste como una totalidad que lo comprende todo. Bien es verdad que todo esto no lo hubiera dicho con conceptos el hombre que todavía tenía mentalidad mítica, sino que, como mucho, lo hubiera sentido, mirado, poseído, y Sócrates tuvo que esforzarse aún más para mostrarle la razón de las contemplaciones filosóficas. Eutifrón, por el contrario, no encarna con una autenticidad verosímil al hombre que existe míticamente, sino al de la decadencia, y de aquí proviene la injusticia interna del diálogo.

Pero lo que justifica la lucha socrático-platónica contra lo antiguo no es solamente el hecho de que el auténtico comportamiento mítico se haya desmoronado, sino también -y esto hay que decirlo a pesar de toda consideración romántica- porque es erróneo en sí. La imagen mítica del mundo tiene gran fuerza y en ella hay un esplendor que es anhelado con nostalgia por los hombres modernos, atormentados por el criticismo; pero ello supone una unión demasiado estrecha con la naturaleza, en la cual el hombre no puede permanecer, si quiere estar a la altura de su esencia. Tan pronto como su conciencia vislumbra la propia dignidad personal y está prepa-

rada para la responsabilidad, debe despojarse del comportamiento mítico. Sócrates, por tanto, no solo es el defensor de aquello que está históricamente a la altura de los tiempos, sino también de lo que tiene mayor sentido. Es ciertamente verdad que en su disertación sobre lo que es nuevo y más elevado echa por tierra la antigua grandeza, y esto justifica la oposición contra él. Como siempre sucede en los asuntos históricos, en los cuales no se da nunca un progreso absoluto, será culpable precisamente por su misión.

La esencia y el hecho

El intento resulta fallido de nuevo y Sócrates no logra hacer consciente de ello a su interlocutor:

«*Luego no respondiste a lo que yo te preguntaba, mi buen amigo; en efecto, yo no preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo que es agradable a los dioses es también odioso para los dioses. De esta manera, Eutifrón, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentando castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Hefesto, y odioso para Hera*» (8a- b).

Eutifrón busca aún salvar su tesis:

«*Creo yo, Sócrates, que sobre este punto ningún dios disiente de otro, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente*» (8b).

Esto se soluciona de nuevo; apunta a algo evidente, al hecho de que ciertamente cada injusticia debe ser expiada. Sócrates está de acuerdo al decir:

«*Luego ¿no discuten [los hombres] sobre si el que comete injusticia debe pagar su culpa, sino sobre quién es el que comete injusticia, qué hace y cuándo?*» (8d).

El fundamento está claro. Determinarlo en cada caso en el hecho concreto es la cuestión. Pero ¿qué significa esto para la pregunta en cuestión? La frase «la injusticia debe ser castigada» significa en el fondo tanto como «lo injusto es injusto». ¿Y qué es lo injusto? ¿En qué se conoce el supuesto de lo injusto a diferencia del de lo justo?

Aquí se debe hacer notar, ante todo, que en labios de Eutifrón la expresión «cometer una injusticia» tiene una resonancia distinta que en los de Sócrates. Para aquel significa el choque de una potencia contra otra; la necesidad, inevitable en la práctica, que hace que un ente, si es según su esencia, y opera acorde a ella, esté enfrentado a la fuerza con otros entes de distintas determinaciones esenciales y por ello tenga que sufrir las consecuencias. Tanto lo «injusto» como la «expiación» es una necesidad. Lo «injusto» es entonces algo relativo a lo mítico, en cierto sentido equivalente a la tragedia del ser concreto. Por el contrario, el concepto filosófico de lo injusto es ético y significa lo que no debe ser. Este concepto de lo injusto no debe ser incluido en el juego de fuerzas, sino que es necesario negarlo absolutamente.

De modo que Sócrates no puede recurrir a lo numinoso, sino que busca profundizar en una determinación esencial:

«*¡Ea! Enséñame, Eutifrón, para que me haga más conocedor. ¿Qué señal tienes tú de que todos los dioses consideran que ha muerto injustamente un hombre que, estando asalariado, comete un asesinato y que, atado por el dueño del muerto,*

a causa de las ataduras muere antes de que el que lo había atado reciba información de los exegetas sobre qué debe hacer con él; y de que está bien que por tal hombre el hijo lleve a juicio al padre y le acuse de homicidio? Vamos, intenta demostrarme claramente, que sin duda, todos los dioses consideran que esta acción está bien hecha» (9a- b).

Eutifrón elude la pregunta, lo que desde su punto de vista es comprensible, porque esta se aproxima de nuevo al punto más crítico. Sócrates constata esto enseguida:

«Si Eutifrón me enseñara con la mayor precisión que los dioses en su totalidad consideran que esa muerte es injusta, ¿habría aprendido yo más de Eutifrón [sobre la cuestión de qué] es realmente lo pío y lo impío?» (9c).

Y sería necesario decir

«[...] que es impío lo que todos los dioses odian, que lo que a todos agrada es pío, y [por el contrario] que lo que a unos agrada y otros odian no es ninguna de las dos cosas, o ambas a la vez, ¿acaso quieres que establezcamos nosotros ahora esta delimitación entre lo pío y lo impío?

EUTIFRÓN: *¿Qué impedimento hay, Sócrates?*

SÓCRATES: *Para mí ninguno, Eutifrón, pero tú examina, por tu parte, si admitiendo este supuesto, vas a poder enseñarme fácilmente lo que prometiste.*

EUTIFRÓN: *En cuanto a mí, afirmaría que es pío lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío»* (9d- e).

Eutifrón afirma entonces que la esencia de lo bueno consiste en que es aceptado por los dioses; pero esto significa

que él hace depender un contenido de sentido de lo que determinados seres, aun de la más alta índole, «los dioses», opinen sobre algo. Dicho de manera más cruda: ha justificado un significado esencial mediante un hecho, cuando sin embargo la valoración de un hecho debe ser justificada mediante el sentido, que reside en él y no se justifica, sino que solo puede ser mostrado.

Sócrates también le hace ser consciente de esto, cuando pregunta:

«Pronto, amigo, lo vamos a saber mejor [si es correcto]. Reflexiona lo siguiente. ¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío [en sí mismo], o es pío porque es querido por los dioses?» (10a).

Ahora roza la conversación su momento decisivo. La pregunta filosófica trasciende el modo de pensar mitológico, pero con ello también supera la actitud de compostura de Eutifrón. De modo que Sócrates busca el modo de aclararle en qué consiste la diferencia entre ambas frases. La frase «lo piadoso es esto y esto» conduce a una afirmación esencial; la frase «esto es amado», por el contrario, es una afirmación empírica. El significado solo se muestra correctamente, por tanto, cuando se dice:

«Luego, ¿porque es pío se lo ama, pero no porque se lo ama es, por eso, pío?

EUTIFRÓN: *Así parece.*

SÓCRATES: *¿Pero [por el contrario], porque lo aman los dioses, es amado y [verdaderamente] agradable a los dioses?*

EUTIFRÓN: *¿Cómo no?*

SÓCRATES: *Por tanto, lo agradable a los dioses no es [como tal] lo pío, Eutifrón, como tú dices, sino que son cosas diferentes la una de la otra.*

EUTIFRÓN: *¿Cómo es eso, Sócrates?*

SÓCRATES: *Porque hemos acordado que lo pío es amado porque es pío [en sí], pero no que es pío porque es amado. ¿No es así?»* (10d- e).

Eutifrón responde al principio: «así parece», después, «¿cómo no?», a continuación, «¿cómo es eso, Sócrates? Y ahora dice: «sí». Pero todo esto significa: «no he entendido nada de nada». Y, como Sócrates desarrolla entonces las relaciones entre «piadoso» y «amado» en una acelerada retahíla de frases consecutivas y pregunta:

«*[...] si quieres, no me lo ocultes, sino que, de nuevo, dime desde el principio qué es [según su esencia] realmente lo pío, [para que podamos demostrar que] sea amado por los dioses [...] pero dime con buen ánimo qué es lo pío y lo impío [en sí mismo]*»,

entonces contesta el pobre completamente mareado:

«*No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos*» (11b).

Y notamos la gran capacidad irónica del filósofo cuando dice poco después:

«*Lo que has dicho, Eutifrón, parece propio de nuestro antepasado Dédalo*[10]. *Si hubiera dicho yo esas palabras y las hu-*

[10] Sócrates se considera del gremio de los escultores o picapedreros, de los cuales Dédalo es considerado un antepasado mítico.

biera puesto en su sitio, quizá te burlarías de mí diciendo que también a mí, por mi relación con él, las obras que construyo en palabras se me escapan y no quieren permanecer donde se las coloca. Pero, como las hipótesis [que han causado este desconcierto] son tuyas, es necesaria otra broma distinta. En efecto, [es a ti a quien] no quieren permanecer donde las pones, según te parece a ti mismo.

EUTIFRÓN: *Me parece que precisamente, Sócrates, lo que hemos dicho se adapta a esta broma [como yo pensaba]. En efecto, no soy yo el que ha infundido a esto el que dé vueltas y no permanezca en el mismo sitio, más bien me parece que el Dédalo lo eres tú, pues, en cuanto a mí, permanecería en su sitio.*

SÓCRATES: *Entonces, amigo, es probable que yo sea más hábil que Dédalo en este arte, en cuanto que él solo hacía móviles sus propias obras y, en cambio, [tal como parece,] yo hago móviles, además de las mías, las ajenas. Sin duda, lo más ingenioso de mi arte es que lo ejerzo contra mi voluntad. Ciertamente, desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de modo inamovible más que poseer, además del arte de Dédalo, los tesoros de Tántalo»*[11] (11b- d).

Pero lo que le sucede a Eutifrón, a quien todo se le vuelve confuso y que ya no encuentra ninguna medida ni criterio, es el efecto de la pregunta filosófica, tan pronto como se

[11] Tántalo estaba rodeado en el inframundo por agua fría y frutos exquisitos; pero cuando quería beber, el agua se agotaba y cuando quería coger los frutos, una tempestad arrancaba las ramas, lanzándolas a las alturas. Sócrates quiere decir, entonces, que al dudoso «arte» de llegar a los conceptos en círculos, sucede algo todavía peor: que el deseado alimento, aquí el conocimiento, le sea quitado de la boca.

cruza con una mente que piensa míticamente; o, mejor dicho, con una mente cuya posición intelectual originariamente mítica se vuelve insegura y pierde esa categoría.

Lo piadoso y lo justo

De nuevo ataca Sócrates, aguijoneante, al pobre Eutifrón, que preferiría tener un poco de tranquilidad. Y, en efecto, busca por aproximación el contenido del concepto de la piedad, que compara con el de la justicia. Es decir, no compara ya datos con conceptos esenciales, sino un concepto más específico y, por ello, de escala más pequeña, con uno general, más abarcador.

«*¿Acaso todo lo justo es pío o bien todo lo pío es justo, pero no todo lo justo es pío, sino que una parte de ello es pío y la otra parte no?*

EUTIFRÓN: *No sigo, Sócrates, tus razonamientos.*

SÓCRATES: *Sin embargo, eres más joven que yo, con diferencia no menor que con la que eres más sabio [por lo que deberías ir incluso más rápido que yo]. Como digo, estás desdeñoso de la riqueza de tu sabiduría. Pero hombre afortunado, esfuérzate. No es nada difícil de entender lo que digo*» (11e- 12e).

Y entonces pone un ejemplo, echando mano de unos versos. Los dos conceptos, «miedo» y «respeto», tienen diferente extensión. El segundo es general y comprende al primero. Toda acción de retroceder ante algo es respeto. Pero hay diferentes tipos de respeto: el que se tiene ante la majestad, ante lo bello, aquel que se tiene ante la inocencia, así como también ante el peligro, y este es entonces el miedo. «Miedo»

es un subconcepto del concepto de «respeto». Con lo piadoso y lo justo sucede también así. Este último concepto –comprendido platónicamente en el sentido de la justicia esencial o la conformidad esencial– tiene mayor extensión que el de lo piadoso. Lo piadoso constituye una parte de lo justo; significa la conformidad esencial del obrar bajo una determinada consideración. Entonces pregunta:

«*Intenta tú también ahora mostrarme [exactamente] qué parte de lo justo es lo pío, para que podamos decir [entonces] a Meleto que ya no nos haga injusticia ni nos presente acusación de impiedad, porque ya hemos aprendido de ti las cosas religiosas y pías y las que no lo son*» (12e).

Con ello, Sócrates ha dicho a su interlocutor cuáles son los elementos para una correcta definición: el concepto superior y general y la diferencia específica, mediante las cuales se establece lo que se ha de definir bajo el concepto general. Según este esquema, Eutifrón podría decir ahora cómo se sitúa la piedad respecto a la justicia y de este modo definirla.

«*Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo*» (12e).

La definición está construida ahora correctamente en sentido formal, pero el razonamiento ha perdido en calidad. La respuesta de Eutifrón no está situada al mismo nivel que la pregunta de Sócrates, sino que se rebaja a la praxis cotidiana. Así que Sócrates intenta elevar de nuevo el tono de la conversación.

«Me parece bien lo que dices, Eutifrón, pero necesito aún una pequeña aclaración. No comprendo todavía a qué llamas cuidado. Sin duda no dices que este cuidado de los dioses sea semejante a los otros cuidados. En efecto, usamos, por ejemplo, esta palabra cuando decimos: no todo el mundo sabe cuidar a los caballos, excepto el caballista. ¿Es así? [...] ¿Acaso también la piedad, que es cuidado de los dioses, es de utilidad para los dioses y los hace mejores? ¿Aceptarías tú que, [por ejemplo] cuando realizas algún acto pío, haces mejor a algún dios?

EUTIFRÓN: *De ningún modo, por Zeus»* (12e- 13a).

De nuevo es necesaria una reflexión. Lo que dice Eutifrón no debe ser juzgado con la cómoda superioridad del entendimiento entrenado: hay una explicación tras esas palabras. La religiosidad mítica está realmente convencida de que, para la divinidad en cuestión, hay algo que depende del comportamiento del hombre piadoso. El *numen* vive de la ofrenda, lo mismo que el que ofrece vive del alimento. En una mirada exacta se muestra incluso que el *numen*, el don y el ejecutor de la acción de culto, en el fondo, son lo mismo y en el desarrollo del culto se renueva esta unidad. De este modo, bien se puede decir que Zeus es el *numen* de las alturas celestiales y que impone un orden a la existencia a través de su luminoso poder; pero con ello se da a entender que el hombre vive bajo su predominio. Si se suprimiese la altura del cielo, entonces no habría ningún Zeus; pero tampoco lo habría si se suprimiese al hombre; de manera que, dicho míticamente, el hombre es en verdad el «cuidador» de los dioses, tanto como los dioses son «los pastores» de los hombres, según una frase del *Fedón*. Pero tan pronto como las experiencias portadoras de la identidad

del ámbito cósmico y del *numen*, por una parte, y de los hombres relacionados y el *numen*, por otra, se desligan finalmente de la realidad del acto de culto, en cuya realización se renueva todo, se descomponen las representaciones y a partir de ellas se generan las mezquindades que invoca Eutifrón, que es la caricatura del mítico.

Entonces puede decir irónicamente Sócrates:

«*Tampoco creo yo, Eutifrón, que tú digas esto. Estoy muy lejos de creerlo; pero precisamente por esto, te preguntaba yo cuál creías que era realmente el cuidado de los dioses, porque pensaba que tú no decías que fuera de esta clase.*

EUTIFRÓN: *Y pensabas rectamente, Sócrates, pues no hablo de esa clase de cuidado.*

SÓCRATES: *Bien. ¿Pero de qué clase de cuidado de los dioses sería la piedad?*

EUTIFRÓN: *El que realizan los esclavos con sus dueños, Sócrates.*

SÓCRATES: *Ya entiendo; sería, según parece, una especie de servicio a los dioses*» (12e- 13d).

Eutifrón intenta escapar a la banalidad de su primera respuesta. Pero como no posee la verdadera altura de la categoría mítica, lo dicho por él es entendido racionalmente, de tal modo que solo sustituye el puesto de caballos y caballerizos por el del señor de la casa y su esclavo. Pero como «los dioses» son considerados solo como esencia junto a otras esencias, incluso aunque estén situados muy alto, para ellos no tiene ningún contenido el acto de ser servidos.

Pero Sócrates hurga aún más:

«*Dime ahora, amigo, ¿el servicio a los dioses sería un servicio para la realización de qué obra? Es evidente que tú no lo sabes, pues que afirmas que conoces las cosas divinas mejor que ningún hombre*» (13e).

El razonamiento, de forma un poco complicada, se acerca de nuevo al punto crítico. Ahora Eutifrón debería decir lo que, considerado filosóficamente, constituye el significado especial del acto de piedad. Con ello habría expuesto la esencia del acto de piedad y habría preparado el terreno para la pregunta siguiente, acerca de dónde reside con mayor relevancia la esencia de la virtud, esto es, la justicia. «Justicia» significa para Platón algo último y general, es decir, la voluntad y la capacidad de comportarse respecto a cada cosa como requiere su esencia; también, rectamente entendida, la moralidad por antonomasia. Luego la piedad tiene su lugar, dentro de la justicia, como comportamiento correspondiente a la esencia de lo santo. Sin embargo, Eutifrón no comprende de qué se trata, sino que se anda por las ramas respecto a este asunto hasta que, acuciado por Sócrates, aclara finalmente:

«*Ya te he dicho antes, Sócrates, que supone bastante esfuerzo aprender con precisión cómo son todas estas cosas. Sin embargo, te digo simplemente, que, si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo*» (14a-b).

De nuevo una desilusión. Visto lógicamente, lo respondido presupone lo que se está intentando definir, porque «piadoso» se dice de todo comportamiento que conlleva un recto

servicio, mientras que justamente está por ver en qué consiste el recto servicio hacia los dioses, esto es, el servicio devoto. Pero al mismo tiempo, la respuesta pasa del ámbito del razonamiento profundo al de lo sospechosamente práctico, como se mostrará muy pronto.

Piedad y servicio a los dioses

Pero Sócrates no cede:

«*Por muy poco, Eutifrón, habrías podido decirme lo más [decisivamente] importante de lo que yo te preguntaba, si hubieras querido. Pero no estás dispuesto a instruirme; está claro. En efecto, ahora cuando ya estabas a punto de decirlo, te echaste atrás. Si lo hubieras dicho, ya habría yo aprendido de ti suficientemente lo que es la piedad. Pero, [te pregunto] ahora [una vez más] –pues es preciso que el amante siga al amado adonde aquél lo lleve–, ¿qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es, en algún modo, una ciencia de sacrificar y de orar?*» (14b).

Aparentemente, un intento, aunque iluso, de llegar a una definición, como se mostrará a continuación:

«*¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses, y orar, haciéndoles peticiones?*» (14c).

Una afirmación irónica. En realidad debería protestar Eutifrón, pero en lugar de ello, muerde en el anzuelo:

EUTIFRÓN: «*Exactamente, Sócrates.*

SÓCRATES: *Luego, según este razonamiento, la piedad sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses.*

EUTIFRÓN: *Has comprendido muy bien, Sócrates, lo que he dicho.*

[...]

SÓCRATES: *¿No es cierto que pedir adecuadamente sería pedirles lo que necesitamos de ellos?*

EUTIFRÓN: *¿Qué otra cosa podía ser?*

SÓCRATES: *¿Y, por otra parte, dar adecuadamente sería ofrecerles a cambio lo que ellos necesitan de nosotros? En efecto, no sería inteligente que alguien ofreciera a uno cosas de las que no tiene ninguna necesidad.*

EUTIFRÓN: *Dices la verdad, Sócrates.*

SÓCRATES: *Luego la piedad sería, para los dioses y los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros, Eutifrón»* (14c- e).

Ahora es el absurdo el que asoma en el razonamiento, suponiendo que se tiene en mente lo dicho con anterioridad: que la afirmación del ámbito mítico se ha perdido y aún no se ha alcanzado un ámbito nuevo, esto es, el filosófico.

Eutifrón se da cuenta de esto y quisiera hacer una pausa:

«*Arte comercial, si te gusta llamarlo así.*

SÓCRATES: *No hay nada agradable para mí, si no es verdad»*.

Y entonces revela el verdadero fundamento de la evidente incertidumbre a la que se ha llegado, es decir, a las falsas representaciones religiosas, en las cuales descansa el pensamiento de Eutifrón -no dignas de crédito desde el punto de vista mítico, porque las experiencias que la portaban han sido superadas; resultan ser falsas desde el punto de vista filosó-

fico, porque lo dicho no resiste ante sus conceptos de esencias absolutas–.

«Indícame qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros. [...] ¿Acaso conseguimos tanta ventaja en este comercio, que nosotros recibimos de ellos todos los bienes y ellos no reciben nada de nosotros?» (14e- 15a).

Eutifrón nota adonde le llevan los pensamientos exteriorizados por él mismo:

«¿Pero crees tú, Sócrates, que los dioses [realmente] sacan beneficio de las cosas que reciben de nosotros?».

Sin embargo, Sócrates quiere que él deduzca las consecuencias correctas de su punto de vista:

«¿Qué serían, en fin, las ofrendas nuestras a los dioses, Eutifrón?».

A lo que contesta:

«¿Qué otra cosa crees que pueden ser, más que muestras de veneración, de homenaje y, como acabo de decir, deseo de complacerles?» (15a).

El concepto de la complacencia podría llevar más lejos, porque en él reside un aspecto del reconocimiento del sentido. Se debería entonces preguntar cómo llega a constituirse la validez de sentido del comportamiento en cuestión en el acto de la aprobación, que apunta hacia ella. Pero Eutifrón piensa que la complacencia no es en sí significativa, sino meramente empírica: muestra que los dioses son felices.

Así que Sócrates aprovecha y cierra el círculo:

«¿Luego lo pío, Eutifrón, es lo que les complace, pero no lo que es útil ni lo que es querido para los dioses?

EUTIFRÓN: *Yo creo que es precisamente lo más querido de todo.*

SÓCRATES: *Luego, según parece, de nuevo lo pío es lo querido para los dioses.*

EUTIFRÓN: *Exactamente»* (15b).

La conclusión

SÓCRATES: «*¿Diciendo tú estas cosas, te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos [en su lugar], sino que andan, y me acusarás a mí de ser un Dédalo y hacerlos andar, siendo tú mucho más diestro que Dédalo, pues [no solo consigues que se muevan, sino que además] los haces andar en círculo? ¿No te das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto? ¿Te acuerdas de que antes nos resultó que lo pío y lo agradable a los dioses no eran la misma cosa, sino algo distinto lo uno de lo otro? ¿No te acuerdas?*

EUTIFRÓN: *Sí, me acuerdo.*

SÓCRATES: *¿Y no te das cuenta de que ahora afirmas [de nuevo] que lo querido para los dioses es pío? [...] ¿O no?*

EUTIFRÓN: *Es lo mismo.*

SÓCRATES: *Luego, o bien antes hemos llegado a un acuerdo equivocadamente, o bien, si ha sido acertadamente, ahora hacemos una proposición falsa.*

EUTIFRÓN: *Así parece»* (15 b- c).

¿Qué ha sucedido entonces en todo el diálogo? Visto desde dentro, prácticamente nada. Eutifrón ha permanecido en su pensamiento inicial.

Pero ¿no le hubiera podido decir Sócrates lo que es verdaderamente la piedad? A una pregunta tal, probablemente el gran irónico hubiera contestado: «¡Pero si yo mismo no lo sé!». Y, sin embargo, la respuesta hubiese sido ambigua. Hubiese expresado por una parte: «yo sé bastante, pero me gustaría saber todavía más. Eso solo sucede cuando el otro está a la búsqueda, por tanto, no debo darle yo la solución». Pero esa respuesta también hubiera podido expresar lo siguiente: «Yo no puedo revelarle la solución de una manera tan simple. Haciéndolo, o no la entenderá en absoluto, y entonces el decirla no tiene ningún sentido; o la entiende como frase hecha, sin captar el problema. Escucharía la respuesta pensando que posee la solución y entonces estaría perdido para el verdadero conocimiento. Porque la verdad la capta solo quien se pone internamente en movimiento. Pero hasta ahora no se ha puesto en movimiento, sino que solo ha pensado que Sócrates es un viejo excéntrico, que puede llegar a ser verdaderamente molesto y, en este caso, tampoco le hubiera aportado nada más la comunicación de la definición de la piedad».

Entonces solo queda la opción de dejar a Eutifrón como estaba o empezar de nuevo por el principio, y el viejo cuestionador, de hecho, se dispone a hacerlo otra vez. Ciertamente, se trata de un interrogatorio peculiar y en él resuena un tono amenazador:

«*Por lo tanto, tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa. No me desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible y dime la verdad. En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te*

debe dejar ir, como a Proteo[12]*, hasta que lo digas. Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente [con este hecho mismo], si no obrabas rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, sé bien que tú crees saber con precisión lo que es pío y lo que no lo es. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes lo que tú piensas que es»* (15c- e).

La conversación está de nuevo al principio del todo. Otra vez surge el asunto doméstico que ha conducido a Eutifrón hasta aquí; de nuevo es enfatizada su competencia en asuntos religiosos y Sócrates solicita instrucción sobre la esencia de la piedad, para que él, el acusado de impiedad, sepa en qué ha fallado. Pero una cosa tiene que tener clara Eutifrón: lo que se enjuicia allí ante él no es una cuestión simple, sino un razonamiento y un juicio con criterio. Debe admitir que está atascado en la ignorancia y asumir el peso del fracaso, o debe aclarar que no quiere, es decir, debe huir. Y esto es lo que hace:

«En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme.

SÓCRATES: *¿Qué haces, amigo? Te alejas derribándome de la gran esperanza que tenía de que, tras aprender de ti lo que es pío y lo que no lo es, me libraría de la acusación de Meleto*

[12] Un dios marino profético, que protegía a los rebaños de focas de Anfítrite y se escapaba de todos los intentos de cazarle y obligarle a decir el vaticinio, cambiando permanentemente de aspecto.

demostrándole que, instruido por Eutifrón, era ya experto en las cosas divinas y que ya nunca obraría a la ligera ni haría innovaciones respecto a ellas por ignorancia, y, además, que en adelante llevaría una vida mejor» (15e- 16a).

Eutifrón, sin embargo, no deja que se le muestre nada más. Se ve cómo se marcha aprisa y Sócrates, sonriente, le ve marcharse.

La conversación ha sido, por tanto, inútil. Eutifrón ha permanecido herméticamente cerrado. Tampoco la acción indirecta le ha hecho efecto. Pero algo sí está claro: quién es él y quién Sócrates –los dos personajes que al principio del diálogo parecían tan estrechamente unidos–. Pero como Eutifrón será una gran parte de los jueces ante los cuales Sócrates tendrá que llevar a cabo su proceso, solo que mirado con ojos todavía más hostiles.

Al mismo tiempo se manifiesta la maravillosa superioridad, con la cual Sócrates –en este momento, antes del inicio del proceso que debe decidir sobre su vida– dirige la conversación. La misma superioridad que se evidencia en sus discursos durante el proceso mismo, en su tranquilo sueño al comienzo del *Critón* y, sobre todo, en los diálogos del *Fedón*. Es una independencia interior respecto a la muerte, que le hace capaz, también en estas horas que deberían llenar su conciencia de aflicciones, para estar abierto a los hombres y libre para las cuestiones espirituales.

LA *APOLOGÍA*

INFORME PRELIMINAR

Las circunstancias humanas y espirituales de la *Apología* solo pueden ser entendidas correctamente desde la situación histórico-política concreta; por ello, la interpretación estará precedida por una breve presentación.

El proceso contra Sócrates tuvo lugar en el año 399 [a.C.]. La guerra del Peloponeso, en la que Atenas y Esparta se disputaron el poder de Grecia, transcurrió del 431 al 404 [a.C.] y acabó con la derrota de Atenas. El verdadero desenlace se produjo ya en el 413 [a.C.], con el colapso de la expedición siciliana. Todavía en el 406 [a.C.] consiguió Atenas la victoria en la batalla marítima de las Arginusas; pero las maniobras de los generales fueron dificultadas por la marea y estos no pudieron dar sepultura a los cuerpos que flotaban en el mar; entonces el pueblo, movido por una enfebrecida excitación religiosa, se lo imputó a los generales como un sacrilegio y el supremo tribunal de justicia les condenó a muerte. Este juicio privó al estado de sus jefes militares más capaces y produjo al mismo tiempo la confusión interna. En el 405 [a.C.] siguió la victoria definitiva junto a Egospótamos y Atenas fue cercada.

En el 404 [a.C.] el estado exhausto y dividido por las luchas de partido fue obligado a la rendición. Con ello terminaba la soberanía de Atenas sobre la Hélade, constituida en la guerra contra los persas y justificada por el enorme desarrollo cultural del siglo V. Pero ello acabó también con el florecimiento de la ciudad-estado ateniense. La constitución demo-

crática fue abolida y la soberanía, transferida a los «Treinta tiranos», que eran atenienses pro-espartanos. Estos gobernaron al principio con mesura, pero después, apoyados por tropas extranjeras, lo hicieron de forma cada vez más arbitraria, y, finalmente, con violencia y terror. Sin embargo, su dominio no duró mucho; ya en el mismo año dirigió Trasíbulo una acción contra ellos desde la fortaleza fronteriza de File, que terminó con la caída de los Treinta, y Esparta toleró el restablecimiento de la antigua forma de gobierno. La ciudad empezó a recuperarse, pero la situación política permaneció tensa, por lo que la democracia se vio amenazada. De este modo, fácilmente pudo suceder que un comportamiento como el de Sócrates, del todo espiritual si se considera en sí mismo, fuese malinterpretado políticamente y considerado como peligroso.

También la situación moral y religiosa era complicada. Las interminables guerras, con su secuela de derrotas y destrucciones, conllevaron un profundo primitivismo. El desarrollo de la vida intelectual, que había sucedido demasiado rápido, había sacudido las representaciones religiosas tradicionales. La creencia basada en el mito y el culto estaba siendo socavada desde hacía mucho tiempo por el ágil entendimiento ateniense. A lo largo de la guerra se popularizó una mentalidad que, tras la experiencia de tantos desastres, se aferraba solo a las cosas materiales, y, aparte del éxito y el placer, no admitía nada. La sofística y el afán por el éxito se aliaron para provocar, a la vez que una confusión política, un caos moral y religioso. Pero como la vida religiosa estaba unida estrechamente con la estatal, pues incluso las instituciones del estado y la sociedad estaban enraizadas en lo religioso, el interés de la democracia de tendencia conservadora era necesaria-

mente mantener la religiosidad tradicional en lo posible. Por consiguiente, una disensión podía parecer, según estuviera la situación, un ataque contra el estado mismo. Sócrates tenía una posición peculiar en relación a todo esto. Él estaba integrado solo en parte en la mentalidad social y política de su tiempo, así como en la relación con otros hombres y con las cosas, con la vida y el trabajo, con la piedad y moralidad predominantes. En sí, las regulaciones, sobre todo las del estado, las asumía por convicción intelectual y por su actitud personal, así como por afinidad de sentimiento; el *Critón* habla sobre ello con un *pathos* sincero. Sus deberes como ciudadano los cumple lo más escrupulosamente posible tanto en cargos oficiales como con las armas; esto lo muestra el mismo *Critón* y también la *Apología*. Las costumbres religiosas eran sagradas para él; véase, en relación con ello, el final del *Fedón*. Con seguridad participó en todo lo que sucedía en la ciudad. Le conocieron incontables personas y, depende del caso, le honraron, le odiaron o se burlaron de él.

Pero con todas sus peculiaridades, su misión y su deber interior, Sócrates resultó ser una figura completamente singular. Lo que fue e hizo a partir de entonces no encontró lugar en el orden establecido. De hecho, contaba con una fuerza capaz de desbaratar toda la grandiosa vida que transmitían las fuerzas de la naturaleza y la religión y que se expresaba en el mito, la poesía, el símbolo y el culto. Ante todo lo que pretendía tener validez, planteaba la pregunta escrutadora: «¿Qué es esto? ¿Cómo puede demostrarse? ¿Corresponde al orden del ser?». De este modo, sacudió justamente lo que constituía la mayor fuerza de los poderes establecidos, es decir, su enraizamiento en el sentimiento inconsciente y en las representaciones tradi-

cionales. Su reproche contra los que tenían convicciones tradicionales se podría expresar así: «Tú afirmas que actúas rectamente, pero solo se puede actuar rectamente mediante la razón; por lo tanto, afirmas que tienes conocimiento o actúas como si lo tuvieses. ¡Da razón de ello!». Sin embargo, la conclusión es: «Por supuesto que no tienes en realidad ningún verdadero conocimiento, sino solo opiniones, que provienen del instinto y la costumbre; con lo cual tu proceder no tiene ni sentido ni justicia». En todo ello aparece una nueva medida de lo que tiene validez y un nuevo *ethos* determinado por esta. La fuerza que proviene del conocimiento de las esencias y el respeto a lo real que brota de la responsabilidad personal se enfrenta al instinto, a la autoridad de la antigua tradición, al poder de las experiencias religiosas irracionales y a la sabiduría de imágenes míticas, que habían perdido ya o pierden entonces su poder protector y comprometedor; se trata, por tanto, de una mentalidad que se funda en la conciencia de sí mismo y en un espíritu que ha llegado a ser dueño de sí. Pero de este modo desaparece el comportamiento mítico.

Por haber hecho esto Sócrates, le han enjuiciado los atenienses; los atenienses de aquel tiempo, que eran, por tanto, demócratas y conservadores al mismo tiempo y enemigos de toda dominación, pero también de todo aquello que se llamaba por entonces «lo moderno», es decir, de la crítica racional, de concebir la existencia a partir del conocimiento y del obrar responsable. Y, dependiendo de los valores considerados como fundamento del juicio, los atenienses aparecen representados de dos modos: bien como enemigos de mente estrecha de lo que era exigido por el momento histórico, preocupados en detener ese proceso y, precisamente al perseguir ese

objetivo, sirviéndolo, al elevar lo combatido en el brillo de la ejemplaridad; o bien, como sabios protectores, quizá limitados, pero guiados por el conocimiento instintivo de un espléndido mundo amenazado, justificados por la convicción de que el avance de la historia revelaría a Sócrates como el que había introducido la época del racionalismo y de la «decadencia».

A esto se refería la afirmación de que Sócrates resultó ser una figura singular en su peculiaridad, un hombre particular que no cuadraba en las instituciones de su tiempo.

Formalmente fue acusado por tres hombres, que también son nombrados en la *Apología*. El primero fue Meleto, poeta de oficio, pero sin gran relevancia posterior; el segundo, Ánito, era un rico maestro de curtidores, demócrata políticamente influyente e implacable enemigo de todas las corrientes novedosas; el tercero, Licón, era un orador, representante de políticos e intelectuales. Desde el punto de vista de aquellos que se preocupaban por la permanencia de la tradición, estos tres hombres realmente estaban en lo cierto.

La puesta en escena de los diálogos platónicos es siempre importante para su contenido. El lugar y las circunstancias de la *Apología* se diferencian de las del *Eutifrón* tanto como su contenido.

El *Eutifrón* tiene lugar en la calle, producido por un encuentro casual; de hecho, en un lugar fatídico, esto es, ante el edificio del juez supremo. Esta casualidad corresponde también al carácter del diálogo, el cual –sin omitir la seriedad que siempre reside en el fondo de la figura de Sócrates– casi podría ser comparado con uno de esos remolinos fugaces, que se forman en las calles, cuando un golpe de viento repentino levanta el polvo, lo hace girar en un instante y de nuevo lo deja

reposar. Lo sucedido, de lo que habla la *Apología*, se realiza en el ámbito más oficial posible, ante el gran tribunal estatal, formado por quinientos jueces elegidos al azar; se podría decir, por lo tanto, que tiene lugar ante la representación del pueblo. Para Sócrates se trata de un asunto de vida o muerte; pero esta decisión está fundamentada en otra, de tipo espiritual, en la cual el pueblo ateniense se define respecto a la posición adoptada por Sócrates; una posición no solo de tipo espiritual, sino también religiosa, pues Sócrates actúa, como explicará, por encargo divino.

A la dignidad del lugar corresponde también el desarrollo del acto, es decir, del proceso, cuyo orden se destaca claramente en el texto.

En primer lugar se lee el escrito de la acusación; esto es, por parte del acusador, si es uno solo; mediante un portavoz, si son varios los que han presentado demandas. En el proceso de Sócrates son tres los acusadores; en nombre de ellos habla Meleto.

A continuación toma la palabra el acusado para su defensa. Puede exponer su punto de vista y buscar cómo refutar al representante de la acusación. En este sentido vemos entonces cómo el discurso de Sócrates, dirigido al Tribunal de Justicia en general, a «los hombres de Atenas», en parte se convierte en una conversación con Meleto. Después de que él haya terminado, deciden los jueces sobre su culpabilidad o inocencia respecto a la acusación.

En caso de veredicto de culpa, el acusado toma de nuevo la palabra. La acusación conlleva también un determinado castigo; entonces el inculpado debe indicar por su parte una forma que le parezca equitativa y tiene así ocasión para una

segunda breve defensa. Con ello el Tribunal da el segundo veredicto.

Si rechaza la propuesta del acusado y reconoce el castigo correspondiente, el que ha sido juzgado tiene todavía la posibilidad de unas palabras finales.

El escrito de Platón consiste en los tres discursos que Sócrates mantuvo en los momentos previstos para ello en el proceso. Estos discursos no corresponden -ya según el parecer de escritos históricos de la antigüedad- a la literaridad de la respuesta socrática. No obstante, interpretan con seguridad, al haber sido escritos por un artista como Platón, lo esencial del proceso, la decisión moral tomada en él, la personalidad de aquel gran hombre y el ambiente de todo el suceso. El primer discurso es largo, aproximadamente ocho veces más largo que el segundo, entremezclado con preguntas al portavoz y las respuestas de este; el segundo es muy corto; el tercero, de nuevo aproximadamente el doble de detallado que el segundo, dirigido en su primera parte al Tribunal de Justicia en pleno y en la segunda, a los miembros que han votado su absolución.

EL PRIMER DISCURSO

La perspectiva espiritual

El conjunto es un drama de gran fuerza. Más de dos mil años han pasado, desde que tuvo lugar aquel proceso, pero el relato de Platón todavía impresiona al lector con una fuerza inmediata.

A pesar de que el acontecimiento no puede ser reproducido en el sentido de un reportaje moderno, alguna frase, algunos gestos de Sócrates y algunos episodios en el texto se diría que han sido retenidos con exactitud; gracias a ellos, de hecho, se tiene la impresión de haber tenido la experiencia de haberlo visto y escuchado en persona. Pero lo que el escrito realmente trata es de manifestar las fuerzas que han luchado entre sí y las resoluciones a las que se ha llegado, y esto ¡de qué manera tan perfecta es conseguido!

Es una defensa extraña, la que realiza Sócrates. Involuntariamente, uno piensa en Eutifrón y en las declaraciones que haría, si fuera acusado por Meleto, para defenderse a sí mismo. Frente a esta contrafigura oculta, el modo con el que Sócrates defiende su causa se nos muestra como lúcido y arriesgado.

Si se observa con detalle, entonces se puede observar cómo el relato va variando su punto de vista desde el acontecimiento que sucede en el presente inmediato hasta lo esencial en sentido humano y espiritual. Se presenta, en primer lugar,

al acusado Sócrates, el hijo de Sofronisco, natural de Alopeke y picapedrero o escultor de profesión, que tiene que responder, ante el gran Tribunal de Justicia, de sacrilegio religioso y corrupción de la juventud. Pero, en realidad, él hace algo totalmente distinto: se coloca delante de un Tribunal de Justicia espiritual, ante Apolo, respecto al cual se siente especialmente obligado, y da cuenta al dios de cómo ha llevado a cabo su misión; se coloca ante su conciencia, y examina si ha hecho lo que era justo. Pero en medio de estos dos comportamientos se produce un tercero: en este, Sócrates mismo es el acusador y sitúa a sus jueces ante la verdad para que den cuenta de ella. Y esto lo notan también ellos, pues más de una vez debe «suplicar a los hombres no protestar y gritar».

La introducción

El portavoz ha leído y fundamentado la acusación. Su texto no es reproducido, pero se puede deducir de la defensa. Sócrates toma la palabra:

«*No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero*» (17a).

Una ironía, que está relacionada no solo con la acusación misma, sino también con el modo en el que el acusado se cuidaba de ganar el favor de acusadores y jueces, mediante lisonjas. Sin embargo, enseguida pasa a un ataque directo:

«De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí, porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso estos llaman hábil hablar al que dice la verdad. Pues, si eso es lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca» (17a- c).

No quiere causar sensación por medio de artes retóricas, como los sofistas y sus discípulos, sino solamente mediante la verdad. Y la verdad debe ser expresada mediante un modo de hablar que se abstenga de toda medida capaz de influir en los oyentes, es decir, ha de ser un modo de hablar cotidiano.

«En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme –quizá podría ser peor, quizá mejor– y consideréis y pongáis atención solamente a

si digo cosas justas o no. Este es el deber del juez, el del orador, decir la verdad» (17d- 18a).

Con ello se define su propio punto de vista y el que deben adoptar los jueces, según su propia naturaleza como jueces.

Los acusadores, con los cuales se las tiene que ver, se dividen en dos grupos. Son, en primer lugar, los representantes de la denuncia presentada. Después está la gran mayoría con sus habladurías, que ha estado siempre contra él y ahora ha encontrado expresada su opinión a través de Meleto. Estos dicen

«que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil» (18b).

Son más peligrosos que los primeros, porque no se les puede tranquilizar. Ven en Sócrates un innovador, un sofista que confunde lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso; un infame que revela lo oculto, que practica la crítica sacrílega contra lo santo y que de este modo daña los fundamentos de la existencia humana. Los amigos de Sócrates y sobre todo Platón, que aquí habla por ellos, deben de haber experimentado una conmoción por el sinsentido de que su maestro, *«el mejor hombre, [...] y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo»* (*Fedón*, frase final) ¡pudiera ser acusado de ἀσέβεια, de impiedad!

«Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo[1]*. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversa-*

[1] Como Aristófanes, el cual en su obra *Las nubes* se burló del extraño e intranquilizador filósofo.

ción, trataban de persuadiros y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda [de ellos] sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda» (18c- d).

Sócrates despacha rápido la acusación concreta, que dice, expresando la opinión general:

«Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes [ocultas], al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros» (19b).

A lo cual responde él:

«Yo [en verdad] no tengo nada que ver con tales cosas, atenienses. Presento como testigos a la mayor parte de vosotros [mismos] y os pido que cuantos me habéis oído dialogar alguna vez os informéis unos a otros y os lo deis a conocer [mutuamente]; muchos de vosotros estáis en esta situación. En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas. [Esto no será el caso y] De aquí conoceréis que también son del mismo modo las demás cosas que acerca de mí la mayoría dice» (19c- d).

Tampoco tiene ninguna ambición por ser maestro de los jóvenes y cobrar dinero por ello, como hacen los sofistas; mucho dinero, a juzgar por una conversación que ha mantenido con el rico Calias, el cual debía pagar cinco minas a Eveno de Paros por la clase que este daba a su hijo:

«Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses» (20b- c).

Todo esto no es importante en sí; sin embargo, es la expresión limitada e insuficiente -pero no por ello menos peligrosa- de algo más profundo. Así que Sócrates busca sacar a la luz precisamente esto, lo más profundo, y lo hace con una penetración tal, que el asunto, que en principio parecía inofensivo, adquiere rápidamente un matiz de fatalidad.

«Quizá alguno de vosotros objetaría: pero, Sócrates, cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones. Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal [mala] fama y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera. Pienso que el que hable así dice palabras justas y yo voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa?» (20c- d).

Ahora se dispone a decir algo importante, y por ello toma sus precauciones ante la previsible indignación.

«Atenienses, no protestéis [de nuevo] ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros» (20e- 21a).

Pues además:

«De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto ¡pero como he dicho, no protestéis, atenienses!, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto» (20e- 21a).

Estas palabras se deben escuchar con el tono adecuado –medio en serio, medio en broma a la vez–, burlándose de sí mismo, revelando y ocultando a la vez. En cuanto a Sócrates mismo, afirma no haber entendido el proverbio:

«Así, pues, tras oír yo estas palabras [del proverbio], reflexionaba así: ¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito»[2] (21b).

El proverbio impresiona profundamente a Sócrates y le afecta de manera especial. A otro le hubiera hecho más seguro, u orgulloso, o le hubiera echado a perder para siempre; Sócrates, por el contrario, hace realidad en sí mismo su *ethos* más profundo, al contraponer al proverbio la afirmación «solo sé que no sé nada» –quizá incluso se debería decir que transforma el proverbio en esa afirmación–. De este modo, «saber»

[2] Hermes, el dios de la media luz, «podía» mentir; a Apolo, por el contrario, el numen de la claridad espiritual, no le es permitido hacerlo, es decir, no según su esencia.

se toma en un sentido nuevo, que fundamenta la existencia, como Sócrates y Platón lo entienden: como un conocimiento de lo eternamente válido y una comprensión de lo condicionado por el tiempo a partir de lo eterno. Sócrates sabe que no tiene tal saber; pero precisamente por eso sabe también que existe ese saber y se mide a sí mismo comparándose con él; él tiene ya, a pesar de toda autocrítica, verdaderamente este saber, porque si no, no podría establecer en absoluto este concepto como medida.

En todo caso, la sentencia pítica obra en él como un estímulo para investigar sobre el modo en el que los hombres llegan al conocimiento. Comienza por poner a prueba el proverbio divino y a sí mismo en relación con ello, examinando a los hombres que tienen la pretensión de poseer la sabiduría, pues así...

«*[...] refutaría el vaticinio y demostraría el oráculo: Este es más sabio que yo y tú decías que lo era yo*» (21c).

Pero ¿no recibe con ello el diálogo socrático un significado final, casi absoluto? ¿No parece a partir de aquí el autoconversar de Sócrates con los hombres como un coloquio, que, prescindiendo de los interlocutores humanos respectivos, estuviese manteniendo con el mismo dios de la claridad espiritual? ¿No sucede ya aquí, y todavía de un modo más audaz, lo que sucederá en el tercer discurso acerca de la continuación del diálogo socrático en el Hades? (40e- 41c).

¿Y cuál es el resultado de esta audacia?

«*Ahora bien, al examinar a este [el primer interlocutor] –pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando–, experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas*

creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí, razonaba a solas que yo era [realmente] más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como en efecto, no sé, tampoco creo saber [algo]» (21c- d).

Como con este, le sucede después con muchos otros. Sócrates mira a su alrededor y allí donde ve que uno se siente seguro, afirma que sabe, pretende tener autoridad, él hace una prueba. Constata que se encuentra muy poco conocimiento verdadero y justificable; y de modo curioso, tanto menos cuanto más relumbrante es la fama de sabiduría del examinado, mientras los menos respetados muestran bastante más sustancia. Pero a la vez se da cuenta con espanto que ninguno le agradece a él su actitud de servicio a la verdad, sino que esta le hace mucho más impopular por todas partes.

De este modo, cuenta con detalle sus peculiares rondas de reconocimiento entre los distintos grupos de sus conciudadanos, de los políticos, de los poetas, de los artesanos -se nota la referencia a los tres acusadores- y resulta ser un informe notable: capacidad de juzgar con ironía los propios impulsos; expresión de la astucia, con la cual este hombre sin temor ejecuta la peligrosa empresa exigida por el dios, que le lleva a un conflicto con los poderosos; profunda piedad, que le hace comprender la propia existencia a partir de la palabra del dios. En primer lugar, Sócrates no parece hacer otra cosa que con-

tar la extraña posición a la que le ha llevado el oráculo, y rechazar con firmeza toda autoridad personal. A pesar de ello, el oráculo está ahí y precisamente a partir de la palabra de la Pitia, que se muestra como una confirmación divina del ser socrático. En el fondo, Sócrates debe demostrar esa pretensión, porque sabe que realmente es distinto de los otros. Sabe que por él habla algo que, de otra forma, no se manifestaría de ninguna manera. Pero si esto es así, entonces la oposición que se muestra por todas partes significa que tanto hombres, como sus ideas e instituciones –en una palabra, lo que está vigente–, se niegan a obedecer los mandatos divinos; es decir, ¡que ellos, y no Sócrates, son culpables de *asébeia*, de impiedad!

Los ancianos –la mayoría de los ancianos, deberíamos decir, porque también algunos de los hombres maduros están de parte de Sócrates; pensemos en el *Critón*– no han admitido su palabra. Así que son los jóvenes quienes acuden a él. El «tocado por dios, no solo portador de tirso, sino verdaderamente endiosado», como se dice en el *Fedón*, es comprendido a la perfección por los jóvenes. Estos se divierten con el examen que realiza Sócrates, e incluso le ayudan en su labor; con lo cual, ciertamente, es necesaria poca imaginación para darse cuenta de cuántos perjuicios se han ocasionado con ello, cuánta preciosa fama ha sido dañada y cuánto sentir honorable ha sido ofendido. Porque en la existencia cotidiana actúan los impulsos espirituales de modo distinto que en las puras ideas o en la atmósfera del círculo entusiasmado. Se produce así una ruptura entre las distintas generaciones. Para aquellos que se sienten amenazados, Só-

crates es el enemigo. Su acusación circula desde hace mucho en lemas manejables. Él enseña «las cosas subterráneas y celestes»; es decir, se atreve a penetrar en un saber que debe permanecer oculto para los hombres. Él enseña a «no creer en los dioses» por costumbre; recordamos, en este sentido, la conversación con Eutifrón, la cual, si este hubiese tenido mala voluntad respecto a Sócrates, podría haber interpretado con un sentido que estaría totalmente acorde con esta acusación: Sócrates lleva a los jóvenes a «hacer más fuerte el argumento más débil», y a confundir con crítica irreverente opiniones sagradas.

«Como consecuencia de esto, me han acusado Meleto, Anito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón, en el de los oradores» (23e).

Pero debería añadir aún otro acusador: la preocupación intranquila de aquellos que con razón consideran dañados los valores humanos, estatales y religiosos y no quieren sacrificarlos por una nueva voluntad, que todavía no se ha mostrado fructífera.

La acusación de los tres

Entonces se refiere Sócrates más concretamente a la acusación formulada:

«Sócrates, dice [Meleto], delinque corrompiendo a los jóvenes, y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas. Tal es la acusación. Examinémosla punto por punto» (24b- c).

Pero él da una respuesta tal, que continúa haciendo exactamente lo que la acusación le ha atribuido. Toma al portavoz Meleto como uno de la larga lista de aquellos que aseguran saber, sin saber realmente; que ejecutan comportamientos de gran responsabilidad, sin estar capacitados para ello por el conocimiento y la formación del carácter y lleva a cabo con él la prueba impuesta por la sentencia del dios.

«*Yo, por mi parte, afirmo que Meleto [mismo] delinque porque bromea en asunto serio, sometiendo a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado [en verdad]*» (24c).

Y entonces empieza un auténtico diálogo socrático; extraño y a la vez profundamente serio, pues en él se trata ante todo de la verdad, al igual que en todos los diálogos que anteriormente tuvieron lugar en el gimnasio, en las casas de los amigos y hasta en el ágora; solo que en este caso, además, es un asunto de vida o muerte.

«*Ven aquí, Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?*

MELETO: *Yo sí.*

SÓCRATES: *Ea, di entonces a estos quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, puesto que te preocupa. En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas. Vamos, di, y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido [verdaderamente] en nada objeto de tu preocupación?*» (24c- d).

Curiosamente, Meleto parece no sentirse bien. Estaba preparado para una discusión, pero para una en la que se trata el caso, se discuten puntos de vista, se va debilitando la capacidad de la acusación; en una palabra, para un arte de abogados. Y en lugar de esto, ¡vaya preguntas! Por eso Meleto se calla; pero Sócrates no ceja:

«*Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?*

MELETO: *Las leyes.*

SÓCRATES: *Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre [es], el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes*» (24d- e).

Que las leyes, las normas de la comunidad regulan el comportamiento hacia lo bueno, es evidente; pero se trata de decir qué hombres actúan de manera práctica y pedagógica en el sentido de las leyes –porque él, según la acusación, hace lo contrario–. Entonces Meleto contesta más concretamente, e incluso se podría decir que de forma oportunista, con una inclinación ante los potentados del momento, es decir, ante los jueces. Incluso le dice al gran irónico la palabra clave:

MELETO: «*Estos, Sócrates, los jueces.*

SÓCRATES: *¿Qué dices, Meleto, estos son capaces de educar a los jóvenes, y de hacerlos mejores?*

MELETO: *Sí, especialmente.*

SÓCRATES: *¿Todos, o unos sí y otros no?*

MELETO: *Todos.*

SÓCRATES: *Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores [del Estado]. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan nos hacen también mejores, o no?*

MELETO: *También estos.*

SÓCRATES: *¿Y los miembros del Consejo?*

MELETO: *También los miembros del Consejo.*

SÓCRATES: *Pero entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquellos, en su totalidad, los hacen mejores?*

MELETO: *También aquellos.*

SÓCRATES: *Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y solo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?*

MELETO: *Muy firmemente digo eso.*

SÓCRATES: *Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto»* (24e- 25a).

¡En qué absurdo ha implicado Sócrates a Meleto! En realidad, con ello debería quedar patente la falta de sentido de la acusación, pero la suerte está echada. Esta cerrazón es ciertamente un fenómeno misterioso, pues los hombres a los que debería importar la verdad no entienden, aunque deberían hacerlo. Entonces sucede que todo lo que se dice y se hace es comprendido al revés y que la decisión, que está como hechizada, se lanza hacia la fatalidad, de tal manera que los implicados se preguntarán más tarde: ¿cómo ha podido suceder todo esto?

Pero entonces se pone de manifiesto el otro rasgo del carácter de la enseñanza socrática: a saber, que él recurre, para las cuestiones más importantes, a las realidades más sencillas de la vida cotidiana, oponiéndose a todo lo pomposo y extravagante:

«Contéstame. ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno solo el que los resabia? ¿O, todo lo contario, alguien solo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder?» (25a- b).

De por sí, la cualidad más elevada es siempre más escasa. Lo que es accesible para todos, no puede pertenecer a la categoría más alta, y a un valor elevado no le puede suceder nada más grave que el ser aplicado a lo cotidiano. Pero, si el progreso de la juventud fuese realmente un arte practicado de un modo tan general, entonces, justamente, Sócrates no carecería de él. En realidad, sucede algo completamente distinto: Platón sabe que el arte de la formación humana según la verdad y el *eros* es un tipo de arte, en el cual precisamente Sócrates y, en ese momento solo él, es experto.

Pero si esto que él hace –aclara el siguiente párrafo– realmente dañase a la juventud, entonces solo podría ser por desconocimiento. Porque con conocimiento nadie hace nada que dañe la situación general, pues ese daño necesariamente repercute en el que lo ha causado.

«Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente, y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo [sobre mis errores], cesaré de hacer lo que hago involuntariamente» (26a).

La última frase expresa, ante todo, una gran rectitud moral, por la cual, cuando se sabe que algo es injusto, no hay razón para seguir haciéndolo. Y entonces se muestra el punto

de partida desde el que se desarrollará, en los escritos platónicos futuros, la tesis acerca de que la esencia de la virtud reside en el conocimiento. Esto no significa solo que el comportamiento moral dependa del conocimiento verdadero; ni tampoco que el tipo de comportamiento esté ya dado con el mero conocimiento. El conocimiento es entendido más bien de modo que puede ser definido como un contemplar las Ideas, adoptando progresivamente el punto de vista socrático y platónico. Pero contemplar una Idea significa adentrarse en el ámbito donde surge el sentido: no solo ver lo verdadero y verlo de forma correcta, sino también llegar a ser uno mismo veraz. Pues, ya que la Idea, como será mostrado después con más detalle, en último término está enraizada en el ente fundamental, esto es, en el Bien, la relación con ella incluye al propio Bien en el ámbito de la existencia.

Entonces Sócrates actúa de nuevo y desemboca en el asunto que más ha conmocionado a los atenienses preocupados por la piedad.

«*Veamos, sin embargo; dinos cómo dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que los corrompo enseñándoles esto?*

MELETO: *En efecto, digo esto muy firmemente.*

SÓCRATES: *Por estos mismos dioses, Meleto, de los que tratamos, háblanos aún más claramente a mí y a estos hombres. En efecto, yo no puedo llegar a saber si dices que yo enseño a creer [por lo menos] que existen algunos dioses –y entonces yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente ateo ni delinco*

en eso–, pero no los que la ciudad cree, sino otros, y [dime entonces si] es esto lo que me inculpas, que otros, o bien afirmas que yo mismo no creo en absoluto en los dioses y enseño esto a los demás.

MELETO: *Digo eso, que no crees en los dioses en absoluto*» (26b- c).

De nuevo el absurdo manifiesto. Más arriba: todos educan en la virtud, excepto Sócrates; aquí: todos son piadosos y creen en muchos dioses y Sócrates, por el contario, en ninguno. A la vez, se muestra de forma muy clara que se cuestiona la creencia en la divinidad que está fundamentada míticamente, en una época de profunda racionalidad crítica.

SÓCRATES: «*Oh, sorprendente, Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?*» (26d).

Esto es de nuevo una trampa y Meleto cae en ella:

«*No, por Zeus, jueces, [esto no lo cree verdaderamente] puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, [algo semejante a la] tierra*» (26d).

No nota hasta qué punto se ha puesto en evidencia, pues es ya asunto sabido de los hombres cultos el hecho de que tales astros no son divinidades. Ya hacía cincuenta años que el filósofo Anaxágoras había hecho sensación en Atenas con esas enseñanzas.

«*¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Y desprecias a estos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? Y, además,*

¿aprenden de mí los jóvenes lo que de vez en cuando pueden adquirir en la orquestra[3]*, por un dracma como mucho, y reírse de Sócrates si pretende que son suyas esas ideas, especialmente al ser tan extrañas?»* (26d- e).

No creer en la divinidad del sol no implica ateísmo, en especial cuando se recalca al mismo tiempo tan seriamente, como hace Sócrates, que se está al servicio de Apolo. ¿Qué pretende entonces la acusación?

«Pero, oh Meleto, ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?

MELETO: *Ciertamente que no, por [el mismo] Zeus, de ningún modo.*

SÓCRATES: *No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo. Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil. Parece que trama una especie de enigma para tantear [algo como esto]: «¿Se dará cuenta ese sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?». Y digo esto porque es claro que este se contradice en la acusación; es como si dijera: «Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses». Esto es propio de una persona que juega.*

Examinad, pues, atenienses, por qué me parece que dice eso [que es una contradicción]. Tú, Meleto, contéstame. Vosotros, como os rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual.

[3] Probablemente, plaza en el ágora, donde se vendían libros.

¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas y no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona [que lo crea], querido Meleto; si tú no quieres responder, te lo digo yo a ti y a estos otros. Pero responde, al menos, a lo que sigue. ¿Hay quien crea que hay cosas propias de divinidades, y que no crea que hay divinidades[4]*?*

MELETO: *No hay nadie.*

SÓCRATES: *¡Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por estos!*» (26e- 27c).

Aquí debemos considerar la reprensión del tribunal, dirigida a Meleto, para que cumpla con el orden establecido del proceso.

«*Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a las divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades. ¿No es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, pues que no contestas. ¿No creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?*

MELETO: *Lo afirmo.*

[4] La palabra «δαίμων» no tiene nada que ver con el significado que tiene en nuestro uso lingüístico, sino que se refiere a divinidades de bajo rango; véase lo que sigue.

SÓCRATES: *Luego, si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses? Sería, en efecto, tan absurdo como si alguien creyera que hay hijos de caballos y burros, los mulos, pero no creyera que hay caballos y burros»* (27c- e).

Lo que Sócrates pretende es demostrar cuán frívola es la acusación. Es difícilmente admisible que haya creído seriamente en «bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres»; en todo caso, no ha considerado al «daimon», del que se le oye hablar tan frecuentemente, como uno de tales seres intermedios. Teniendo en cuenta el modo general como hablará sobre él a lo largo del primer y tercer discurso, se deduce que lo ha experimentado como una fuerza íntima misteriosa y, a la vez, como la esencia de la propia existencia, que tiene un carácter muy puro y numinoso. Su argumentación es, por tanto, comprensible teniendo en cuenta el hombre con el que habla. Sócrates quiere dejar claro a Meleto: dices que yo creo en divinidades; te refieres con ello a seres que no se pueden comparar con la dignidad de los verdaderos dioses. Esto no tiene sentido; pero además en tus absurdos pensamientos hay de hecho principios y consecuencias. Por lo tanto, ¡no deberías asegurar que yo niego los dioses, cuando yo, por el contrario -según tu uso de la palabra «daimon»- creo en sus bastardos!

La prueba en sí está en orden, pero no responde realmente a lo que piensan Meleto y los que opinan como él. A ellos no les interesa la cuestión acerca de si Sócrates cree en poderes divinos que ejercen una acción espiritual, y con ello, si cree en una divinidad concebida del modo correcto, sino si él cree en los viejos dioses de la ciudad; y es, en realidad, de ese modo concreto como se deduce el comportamiento religioso convencional. Pero este no es el caso, como ellos tienen ocasión de notar. Cuando Sócrates habla de Apolo, se trata de algo completamente distinto que cuando lo hace cualquier otro que vive instalado en lo tradicional; y el *daimon*, gracias al que Sócrates se siente protegido, no les sirve para nada a los atenienses, que aún piensan míticamente a pesar de la acción de los sofistas. Sin embargo, se tienen que ocupar de Apolo y de ese *daimon*, porque de ellos depende todo el orden existente. Y como ellos no conocen los nuevos valores, que brotan de la religiosidad de Sócrates, la consideran como un peligro y lo expresan con conceptos como los que tienen a mano.

El destino de Sócrates es trágico. Pero lo realmente trágico no consiste en que el bien sea vencido por el mal y el absurdo, sino por otro tipo de bien que también tiene sus derechos, pero es demasiado limitado para darse cuenta de que el primero es más elevado, y, además, es lo bastante poderoso como para pasar por encima de sus pretensiones. Se restaría gravedad a lo que sucede en los cuatro diálogos, si uno quisiera ver en Sócrates solo al hombre sublime y puro, que es incomprendido, y en sus acusadores solo la masa estrecha de miras, dependiente de lo antiguo. En realidad, aquí se muestra una época –esto se debe señalar una y otra vez–, que está

ciertamente en decadencia, pero todavía llena de valores, frente a un hombre que es verdaderamente admirable y está llamado a traer lo nuevo, pero que con su comportamiento hace saltar lo antiguo en mil pedazos. En la incompatibilidad de ambos valores y fuerzas enfrentados entre sí reside la verdadera tragedia de la situación.

Entonces Sócrates enlaza de nuevo su discurso con la historia de la sentencia del oráculo:

«*Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que [verdaderamente] me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Ánito, sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar a que se detenga en mí*» (28a- b).

Pero ahora tiene en cuenta una protesta que viene de otra parte; se trata de la razón común, que considera una necedad todo su hacer:

«*Quizá alguien diga: "¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?"*» (28b).

Y entonces aparece el *pathos* del hombre que está comprometido moralmente:

«*A este, yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: "No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta [en sus acciones] el riesgo de vivir o morir [que se podría producir con ello], sino el examinar*

solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo"» (28b).

Con relación a este compromiso, se refiere a los combatientes de Troya, sobre todo a Aquiles, que eligió comportarse con nobleza aunque sabía que eso le acarrearía una muerte pronta; y entonces siguen las frases siguientes:

«*Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra*» (28d).

El estilo heroico de este filósofo -tomando el término en un sentido tan sencillo como profundo- se manifiesta cuando continúa:

«*En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o por cualquier otra cosa*» (28d- e).

No se trata solamente de sentido del deber -bastante grande ya por sí solo-, sino de la conciencia de tener una misión espiritual y religiosa; es una mezcla de piedad y astucia, las cuales están vinculadas con la vivencia de la verdad:

«*Sería indigno, y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por*

desobedecer el oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno [verdaderamente] sabe lo que no sabe» (29a).

El punto de vista teórico «yo no sé si la muerte es un bien o es un mal» se transforma en un mandato moral: «por lo tanto, no debo temerla»... Entonces se repite el razonamiento, enlazado con una maravillosa madurez del alma, en las siguientes frases:

«Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé [con seguridad] que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor [que uno mismo], sea dios u hombre» (29a- b).

El *pathos* aumenta. Lo que ha hecho no necesita en absoluto ser defendido frente a la acusación, sino que es del todo correcto, y él lo mantiene plenamente.

«De manera que si ahora vosotros me dejarais libre, no haciendo caso a Ánito, el cual dice que o bien [habría que haberse librado del asunto y] era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, [pues se ha presentado la acusación y] puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros

hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais [decidiendo contra esa opinión]: "Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás"; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: "Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'. Y, si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa [por tenerlas], no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco"» (29b- e).

Se ha querido ver en este comportamiento algo plebeyo e impertinente y oponerlo al del filósofo antiguo con su orgullo aristocrático. Este no iba al encuentro de la gente, sino que esperaba hasta que ellos viniesen; y si iba, entonces se alejaba a la primera señal de desagrado. El reproche es tentador; en realidad, no ve en absoluto que Sócrates se mueve en un nivel

existencial donde tales pautas ya no cuentan. Para él se trata de la interpretación fundamental del ser; de la interpretación absoluta en el verdadero sentido del término. Se dejan de lado aquí las preocupaciones «por dárselas de culto»; dicho más directamente, se pone todo el empeño en conseguir la sinceridad de miras y en la lealtad de la discusión moral. Entonces la emoción se vuelve todavía más fuerte:

«Pues [hacer] esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma, ni con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible, diciéndoos: "No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y [asimismo de] todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos". [Así lo he dicho siempre]. Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, estas serían dañinas [y yo sería acusado con razón]. Pero si alguien afirma que yo digo [ciertamente] otras cosas, no dice verdad. A esto yo añadiría: "Atenienses, haced caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa [que lo que he hecho hasta ahora], aunque hubiera de morir muchas veces"» (30a- b).

¡Qué piedad en el hombre acusado de impiedad!... Pero el maravilloso *pathos* de este discurso, que no es nada sentimental en el sentido habitual, aumenta todavía más, porque procede exclusivamente de la verdad:

«Sabed bien que, si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni

Anito, cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Este y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que este hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente» (30c- d).

Una vez más, se muestra lo irrenunciable del nuevo comportamiento, procedente no de la conciencia de superioridad vital o cultural, sino de la confrontación con lo absoluto. Este hombre no es el «mejor», porque provenga de sangre noble o de la tradición de la clase dominante, sino porque ha adoptado en su carácter lo absoluto de lo verdadero y lo bueno.

De aquí brota también esa indestructibilidad interior, ante la cual el ser condenado a muerte no parece un auténtico mal; pero sí el matar injustamente, porque ello destroza el núcleo de la existencia, el comportamiento hacia lo absoluto. Y con ello, de nuevo, queda claro el nivel de la existencia mostrado mediante el esfuerzo de Sócrates, frente al nivel fundamentado míticamente: el de la filosofía de la responsabilidad personal.

Y entonces viene una advertencia muy seria:

«Ahora, atenienses, no trato [ya más] de hacer la defensa a mi favor, como alguien podría creer [por cierto], sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo,

a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a otro, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, atenienses, y, si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero quizá, irritados como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, [en lugar de eso] dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso a Ánito. Después pasaríais el resto de vuestra vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro» (30d- 31a).

De nuevo es necesario hacer una distinción, para que se manifieste claramente la categoría de este discurso. Se podría objetar que Sócrates se entrega aquí a una *hybris*, ya que él mismo se atribuye una importancia que en realidad solo podría atribuirle otro. Solo hay un nivel de libertad moral y religiosa en el cual el hombre mismo puede decir que es imprescindible, porque está más allá del orgullo y la vanidad. El Sócrates mostrado por Platón está evidentemente en ese nivel. Cuando dice «yo», entonces se trata de algo distinto a ese «ego» que debe ser superado, si se trata de la abnegación.

Las acusaciones de impiedad se muestran completamente sin fundamento ante tal conciencia. Se siente entonces que esta no ha sido entendida en absoluto, que precisamente a causa de su pureza es considerada por los acusadores como un argumento más para su punto de vista. Porque, justo a

causa de su inaudito poder humano, espiritual y religioso, es por lo que esta conciencia es peligrosa para el orden establecido.

Del mismo modo, la prueba que presenta Sócrates para la pureza de sus puntos de vista -que él en realidad, por este servicio, ha renunciado a la riqueza y el poder y que incluso ha abandonado su vida privada- no cambia nada el estado de las cosas; al contrario, subrayará su peligrosidad a los ojos de la acusación:

«*Comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de estos obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación [manifiesta de mi obrar]. Pero la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aunque los acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente, yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza*» (31a- c).

Para poder dedicarse a este servicio suyo también se ha apartado de oportunidades manifiestas:

«*Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas co-*

sas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad» (31c).

Pero lo que le ha mostrado, que no debería hacer esto,

«[...] es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye en la acusación Meleto, burlándose» (31c- d).

Sócrates se refiere explícitamente a la misteriosa voz:

«Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita» (31d).

También en otros diálogos deja Platón que actúe el *daimon* de su maestro. Ya en el *Eutifrón* se trata el tema, y, en sentido platónico-socrático, es un testimonio de la realidad del fenómeno el hecho de que tome una forma que tiende hacia lo irónico. En el *Eutidemo,* Sócrates cuenta: «Fue obra de algún dios que estuviese por casualidad sentado precisamente allí [en el Liceo]... y pensando ya en irme. He aquí que, cuando me disponía a hacerlo, apareció la consabida señal demónica. Me volví entonces a sentar» y poco después entraron los hombres con los cuales había de hablar de cosas trascendentales (273a). Así, también es característico en el *Fedro:* «Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí –siempre se levanta cuando voy a hacer algo–, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que...», esto es, antes de que hubiese mantenido un segundo discurso en alabanza de Eros.

¿Qué significan estos signos? Se ha pensado que se trata de una representación mitológica de la razón. Pero, si se toma el fenómeno tal y como se representa, entonces se muestra sin lugar a dudas que no se trata de eso. Además, esta «especie de voz divina y demónica» tiene, en gran medida, el carácter de una manifestación objetiva.

Incluso se podría pensar en la advertencia de la conciencia; pero tampoco puede ser identificada solo con ella la «voz», puesto que ella siempre dice solamente lo que no debe ocurrir, mientras que la advertencia de la conciencia puede referirse tanto a un «tú no debes» como a un «tú debes». Pero, dejando esto aparte, el fenómeno tiene un carácter inconfundible, que muestra por ello que se trata de una experiencia religiosa. Esto será especialmente claro cuando se considera lo que dice Sócrates en su tercer discurso ante los jueces que le han absuelto, cuando ya ha sido condenado a muerte (40a- b). Entonces les cuenta que la advertencia interior se oponía «aún a cosas muy pequeñas», cuando él «iba a obrar de forma no recta». Esto todavía podría ser la expresión de la conciencia de lo prohibido; pero ya lo siguiente, según lo cual la «voz» le «retenía, con frecuencia, mientras hablaba», muestra que tiene un carácter repentino y que procede de otra parte, lo cual se asemeja mucho a lo profético. Lo mismo sucede cuando se refiere a la «voz demónica», a la «señal del *daimon*», a «el signo del dios»; denominaciones que pertenecen manifiestamente a la esfera de lo religioso y, de manera más exacta, a lo profético.

La figura de Sócrates es de una desconcertante multiplicidad a primera vista. Es feo y, a pesar de eso, Alcibíades

en su discurso de *El Banquete* le asemeja a la imagen dorada del dios. Tiene una razón que penetra todo inexorablemente y, sin embargo, es dirigido por Eros. Está también lleno de crítica y de ironía, amigo de contraponer a un *pathos* equívoco la sencillez de la vida cotidiana; sin embargo, está conducido por un guía misterioso. Incluso el hecho de que este guía nunca ordene, sino que solamente prohíba, aumenta la credibilidad del relato. A ello se añade una cierta arbitrariedad, que concuerda tanto con la irracionalidad de lo religioso como con la personalidad de este hombre. De hecho, aparece en sus expresiones con una continuidad esencial, pues siempre sucede esto con las cosas que corresponden a la tarea filosófica y pedagógica de Sócrates. Y es significativo que él, el hombre independiente, imperturbable, acostumbrado a la responsabilidad, le obedece inmediatamente y sin condiciones.

Sin duda sería desacertado llamarle profeta; el punto fuerte de su ser reside más bien en lo filosófico. Si se considera, sin embargo, lo respetuoso que es y, por otra parte, lo incansablemente que muestra a los hombres una nueva y peligrosa responsabilidad, se debería preguntar entonces: ¿de dónde saca autoridad y fuerza para ello? Sócrates no es, por supuesto, ningún absolutista; es más bien desconfiado respecto a toda afirmación tajante, escéptico respecto a sí mismo y su responsabilidad hacia los hombres, sobre los que tiene tan gran poder, de forma profundamente consciente. ¿Qué es lo que le ha permitido, como hombre que vive y siente, estar a la altura de su propia tarea? Su actitud está como en suspenso. Hace que se tambalee la firmeza de lo

antiguo, pero en su lugar no pone nada firme, sino más bien dudas, preguntas, un buscar. Pertenece a los hombres que ejercen una acción misteriosa, sin dirigir en sentido estricto ni buscar objetivos determinados. ¿Qué le mantiene y le capacita para actuar, a partir de ahí, del modo como lo hace? Al final no parece posible ninguna otra respuesta que aquella que sostiene que se trata de algo religioso. Seguramente que no pronunció los tres discursos de la *Apología* ante el Tribunal de Justicia tal y como aparecen; pero en todo caso representan la justificación que Platón dio al modo de actuar de su maestro y esconde la verdad de la gran obra maestra. E incluso si se tomase la historia del oráculo solo como parte de esta obra de arte, incluso así, expresaría algo trascendental que el gran discípulo ha captado en la figura de su maestro. Sin embargo, lo que se refiere al motivo de la «consabida señal *demónica*», entretejido tan profundamente con la figura y el destino de Sócrates, no debería ser tomado solo en sentido artístico, sino en un sentido histórico auténtico. La existencia y la actividad de este hombre encuentran sus raíces en la conciencia de una misión divina, la cual es experimentada al principio en una vivencia y, después, en una orden que se manifiesta continuamente en el curso de su actuación.

Esta misma orden, precisamente, le ha mantenido alejado de la vida política directa:

«Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente» (31d).

Para poder hablar en libertad completa de las cosas espirituales y divinas –de tal modo que el discurso llegue al nú-

cleo de la cuestión y al núcleo vital de los oyentes– el que habla se debe haber liberado de las ataduras del dinero y de la lucha por el poder. Se anuncia así la enseñanza de la libertad del verdadero filósofo, conseguida a través de la renuncia, la cual será desarrollada con enorme fuerza en el *Fedón*. Esto no significa que Sócrates esté indiferente al transcurso de las cosas públicas y el destino de la comunidad ateniense, tan gravemente conmocionada. Al contrario; si hay alguien lleno de preocupación por la *polis* y el pueblo, ese es él –como también lo estará más tarde su gran discípulo–. Pero él sabe que su vida solo puede estar firmemente apoyada en una base más profunda y considerada desde un punto de vista y una guía de existencia esencialmente nueva. Para encontrarlas y ayudar a otros, necesita la libertad.

«*Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo [que gobierna] y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente*» (31e- 32a).

Sócrates recuerda su comportamiento en horas decisivas, como prueba de que una reserva tal no es por cobardía, sino que brota del propio núcleo de la cuestión.

«*Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. Os voy a decir cosas vulgares y leguleyas, pero verdaderas. En efecto, atenienses, yo no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del*

Consejo[5]. *Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval*[6]. *En aquella ocasión yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra [del veredicto de culpabilidad]. Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos, creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la injusticia antes de, por temor a la cárcel, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas. Y esto, cuando la ciudad aún tenía régimen democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible*» (32a- c).

Por ello puede decir:

«*Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, [diría que] me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupaba absolutamente no realizar nada injusto o impío*» (32c- d).

---

[5] La ciudad estaba dividida en diez distritos, *files*. De cada uno se elegían cincuenta hombres; juntos constituían, como Consejo de los quinientos, el gobierno del Estado. Cada *file* representado gobernaba como pritanía la décima parte del año y diariamente elegían por sorteo para ello un presidente.

[6] En las Arginusas, en el año 406 a.C.

En el fragmento previo* ya ha salido otra palabra clave: «Yo no he sido jamás maestro de nadie». Su obrar espiritual depende del tipo y del *ethos* de su saber. Él, que siempre repite que no sabe nada, no puede practicar ninguna profesión que se apoye sobre la suposición de que él dispone de conocimientos seguros, ordenados y enseñables, como los sofistas. Él solo puede procurar lo que él mismo tiene: el saber cómo debería ser el verdadero conocimiento; el reconocimiento de no poseerlo todavía; la voluntad de conseguirlo a cualquier precio, el esmero en el buscar y en el hablar. Él es capaz de despertar la conciencia de la verdad y de acercar el anhelo de verdad al ámbito de lo real. Pero esto es algo distinto al concepto de enseñar acuñado por los sofistas. Y su actividad es también distinta, como será la de Platón en su círculo. Este forma una comunidad de vida y aprendizaje, en un lugar fijo, en el bosque de Academos; se juntan para el culto de Apolo y las musas, se desarrolla alcanzando un gran nivel en contenidos y métodos y culmina en una metafísica definida cada vez de forma más clara.

«*Si cuando yo estaba hablando [así] y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si alguno de estos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia,*

* Guardini dice literalmente «Im Voraufgehenden», es decir, anteriormente, pero ese texto, el 33a, lo cita con posterioridad (N. de la T.).

incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les instruí [de verdad]» (33a- b).

Pero a la objeción que se podría plantear, acerca de dónde viene entonces la atracción que ejerce sobre la inquieta juventud y si en su influencia no hay algo distinto, algo provocador, seductor, destructivo, da Sócrates entonces la serena respuesta: yo soy un hombre viejo. Ya desde hace tiempo he ejercido mi acción entre vosotros. Muchos de vosotros me habéis oído cuando erais jóvenes, habéis madurado hasta ser hombres entre tanto y habéis tenido tiempo para probar por propia experiencia lo que habéis aprendido de mí. ¡Preguntad a estos!

Y nombra además una larga lista de aquellos que le han oído y están presentes en la asamblea. Entre ellos muestra el autor de la *Apología* su presencia, cuando nombra en la lista a «Adimanto, hijo de Aristón, cuyo hermano es Platón, que está aquí» (33b- 34a).

Sócrates sabe exactamente que sus maneras contradicen todo lo acostumbrado para conducir una defensa:

«Quizá alguno de vosotros se irrite, acordándose de sí mismo, si él, sometido a un juicio de menor importancia que este [mío], rogó y suplicó a los jueces con muchas lágrimas, [incluso] trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y también a muchos de sus familiares y amigos, y, en cambio, yo no hago nada de eso, aunque corro el máximo peligro, según parece. Tal vez alguno, al pensar esto, se comporte más duramente conmigo e, irritado por estas mismas palabras, dé su voto con ira» (34b- c).

El peligro es grande, pero no se puede hacer ninguna concesión:

«No por arrogancia, atenienses, ni por desprecio a vosotros. Si yo estoy confiado con respecto a la muerte o no lo estoy, eso es otra cuestión. Pero en lo que toca a la reputación, la mía, la vuestra y la de toda la ciudad, no me parece bien, tanto por mi edad como por el renombre que tengo, sea verdadero o falso, que yo haga nada de esto, pero es opinión general que Sócrates se distingue de la mayoría de los hombres» (34d- e).

Su conciencia, y la Idea de lo justo y la justicia misma le prohíben arreglar así sus asuntos; y con ello el razonamiento da, una vez más, un paso filosófico hacia lo esencial:

«Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar [en verdad]; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes» (35c).

La verdadera piedad está orientada a conocer que el derecho y la ley están enraizados en lo divino y para comportarse en consecuencia:

«Pues, evidentemente, si os convenciera y os forzara con mis súplicas, a pesar de que habéis jurado, os estaría enseñando a no creer que hay dioses y simplemente, al intentar defenderme, me estaría acusando [también] de que no creo en los dioses. Pero está muy lejos de ser así; porque creo [en los dioses], atenienses, como ninguno de mis acusadores; y dejo a vosotros y al dios que juzguéis sobre mí del modo que vaya a ser mejor para mí y para vosotros» (35d).

La pregunta acerca de en qué consiste la piedad permanece sin respuesta en el *Eutifrón*. Sócrates no se la ha podido sonsacar a su compañero ni tampoco la ha dado él mismo. Incluso así, surgen en la conversación algunos elementos del

concepto, que encuentran en la *Apología* un desarrollo más extenso, y tienen –como en general las definiciones de los escritos tempranos de Platón– su propio valor, porque en ellos está especialmente viva la impresión de la personalidad socrática.

En consecuencia, significa la piedad ante todo un esforzarse por el conocimiento de lo divino. Y ello implica no permanecer estancado en las ideas transmitidas, sino preguntarse por su esencia y pensar esa esencia tan pura y dignamente como solo son capaces las mejores fuerzas del espíritu. Con ello pueden originarse contradicciones respecto a lo tradicional y al ambiente cotidiano. Lo divino se puede elevar del trato de las representaciones naturales a lo remoto y con ello puede sobrevenir un tipo de vaciamiento religioso de la existencia inmediata. Pero todo ello debe ser afrontado por el anhelo de la verdad.

Pero, aun cuando lo divino se eleve tanto que –por utilizar la expresión de Eutifrón– no se puede ganar con ello ningún «arte comercial», no por eso queda sin exigencia y efectividad en la vida cotidiana. Al contrario, el hombre debe entender su tarea vital como una manifestación de la voluntad divina. El hecho de que Sócrates diga que él ha recibido del oráculo de Delfos la tarea de probar a los hombres se interpreta primeramente como un hecho biográfico. Pero contiene de hecho la más profunda pretensión de que lo que él hace, es por servicio a Apolo, que es el dios de la claridad y de la inspiración creadora. Comportarse de ese modo es la piedad: la obediencia al mandato divino durante el transcurso de la vida. Y esta piedad se confirma, tan pronto como la tarea divina

entra en contradicción con las exigencias del entorno y debe ser realizada entre daños y peligros.

De forma todavía más concreta se destaca el comportamiento obediente de Sócrates, cuando este habla de la voz del *daimon*. Esta resuena súbitamente, sin que tenga relación con sus ideas propias; la piedad, entonces, significa obedecerla, incluso cuando su exhortación no es vista como justa o interviene tan repentinamente que la frase comenzada debe ser interrumpida. También esta vivencia es ante todo una particularidad biográfica de Sócrates; pues tras ella está la atención hacia el mensaje numinoso, que no se muestra mediante consideraciones racionales, sino solo por su propia valía.

Otro elemento para la determinación de la piedad surge en el *Critón*, y debe ser aquí anticipado por la relación que tiene. Sócrates le dice allí a su amigo, que le quiere convencer para que huya de la prisión, que no le está permitido. Cuando el veredicto del juicio se ha pronunciado, se convierte en obligación para el condenado, y esta obligación prevalece sobre todos los requerimientos humanos. En el transcurso del diálogo adquiere la exigencia moral una expresión totalmente gráfica: las leyes de la ciudad aparecen como los poderes divinos del orden y la protección del estado e imponen a Sócrates sus exigencias. El carácter de esta exigencia va más allá de la mera ética y adquiere un carácter religioso, al final, claramente dionisíaco.

La piedad significa también comprender la validez de lo moralmente bueno como algo divino, y asumirlo incluso al precio de cualquier perjuicio temporal. Desde aquí se extiende una línea que llega hasta la discusión en el *Fedón*, donde su-

cede lo mismo con el concepto de lo verdadero. La verdad es comprendida allí de tal modo que aparece como una revelación de lo divino. Buscar esta verdad sin atender a nada más que a su propia validez, y, a la vez, estar internamente de acuerdo con lo divino que resplandece tras la verdad, eso es la piedad. Este punto de vista encuentra su última expresión en *La República*, cuando tras las formas objetivas de la verdad, de las Ideas, aparece claramente el misterio del Bien y se relaciona con la imagen del sol.

EL SEGUNDO DISCURSO

La introducción

Con la última frase mencionada se cierra el discurso de la defensa. Ahora deben decidir los jueces sobre la culpa o la inocencia respecto a la acusación, y su veredicto se impone sobre Sócrates. De hecho, con escasa mayoría; de los quinientos miembros del Tribunal de Justicia, solo le reconocen culpable doscientos ochenta. Treinta voces más a su favor y se hubiese producido empate, y con ello, según las reglas del proceso, Sócrates hubiera quedado libre.

Para algunos delitos estaba prevista la pena según la ley, para otros debía ser fijada por los jueces. En ese caso al individuo juzgado se le permitía conformarse con la pena impuesta por la acusación u ofrecer él mismo una propuesta. Después era asunto del tribunal escoger entre ambas propuestas.

Sócrates, por tanto, tiene otra posibilidad de defender sus derechos y de evitar la pena de muerte solicitada en la acusación.

Pero de nuevo su discurso comienza de una manera completamente distinta a la que la prudencia hubiese aconsejado:

«Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es decir, ante que me hayáis condenado, contribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inespe-

rado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte [respecto a mi condena]. En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si solo treinta votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto» (35e- 36a).

Suena como si, instruido por la vida, se maravillase de que hubiera tanta comprensión entre la multitud de jueces; o como si el filósofo se diera cuenta de que el destino depende de tales pequeñeces.

La contrapropuesta

Entonces ofrece su propia propuesta:

«Así pues, propone para mí este hombre la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mi vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco?» (36b).

La frase «lo que merezco» tiene doble sentido. La prudencia diría que significa: «si soy culpable, entonces ningún castigo será mayor que el que realmente corresponde a mi pena». Entonces hubiera habido posibilidad de desarmar la inclinación de los jueces al castigo mediante la humilde deferencia. Pero Sócrates formula la frase de tal modo que la transforma en un nuevo ataque: «yo propongo que se me dé aquello a lo que tengo derecho».

La reflexión comienza con un fuerte impulso:

«¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda fa-

miliar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad [un castigo] según el merecimiento» (36b- d).

Entonces una nueva formulación:

«*Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenza más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo [y esto sería] con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo*» (36d- e).

El Pritaneo era un edificio público, en el cual el comité dirigente del Consejo Supremo del Estado recibía sus comidas

a costa del Estado, además de los invitados de honor de la ciudad, especialmente ciudadanos egregios y los vencedores en los Juegos Olímpicos. Por lo tanto, ¡vaya exigencia, tanto más provocadora, cuanto que la fundamentación que él da incluso contiene una indirecta acerca de los favoritos de los dioses, es decir, de los vencedores en las Olimpíadas!

Los oyentes llegan a estar fuera de sí, pero quizá Platón quiere también insinuar que enmudecen por el asombro, porque Sócrates no necesita expresar su exhortación a no «protestar y gritar». Pero al lector se le presenta una objeción.

No por el hecho de que Sócrates se declare como no culpable; está en todo su derecho. En un sentido trágico, él sí es «culpable»; esto es, del ocaso de todo lo grande y bello, que no puede sostenerse más, si triunfa el comportamiento espiritual que él impone. Sin embargo, en la historia siempre debe ceder un valor, para que otro pueda ascender y solo los felizmente –o malvadamente– comprometidos creen en el progreso absoluto. Claro que Sócrates está comprometido felizmente, como aquel que se dedica en cuerpo y alma a una auténtica misión. La duda no se presenta tampoco porque él crea que es un bienhechor del Estado y merece, en vez del castigo, el más alto homenaje. Está convencido de su tarea y lo ha puesto todo en juego por ella, así que puede reivindicar su derecho. Pero la consecuencia algo forzosa, con la cual hace valer ese derecho, es el estilo del filósofo heroico, incluso cuando está afectada por un poco de pedantería –y quizá también por un poco de arrogancia, la cual no proviene tanto de la voluntad personal, sino mucho más del hecho de que la «filosofía» llega a convertirse en un carácter del existir–. Porque este es un tema problemático. Al pensamiento

como tal le es inherente un peligro propio de sobrevaloración, que depende del carácter absoluto de la verdad, y de la cual el pensador escapa difícilmente; en esto se parece al poder, y quizá este es el peligro del poder en su forma más sutil. Pero tampoco esto es lo que aquí se quiere expresar, sino que la objeción reside en el modo como Sócrates desafía a los jueces, sobre todo cuando se tiene presente que no habla como un hombre joven y de espíritu impetuoso, sino como hombre viejo y como maestro de la más estricta escrupulosidad de conciencia. El Tribunal no es, ciertamente, una mera autoridad de funcionarios, sino que representa a la comunidad ateniense y la acusación no solo expresa el rencor de algunos malintencionados, sino la preocupación del pueblo, en la medida en que depende de lo antiguo y vigente. Sin embargo, Sócrates no se comporta como un acusado, que tiene ante sí a la más alta autoridad en Derecho, sino que deja a un lado esa condición –en su comportamiento, continuamente, pero en momentos decisivos, también de forma explícita– y se convierte en maestro, en exhortador, incluso en juez. Sin embargo, también esto habría que entenderlo a partir de la conciencia de su misión, dejando totalmente aparte el hecho de que la judicatura constituía un elemento esencial del derecho ciudadano y, por tanto, cada ciudadano tenía la posibilidad de ser juez, y por ello tenía que velar por las leyes. Pero Sócrates hace más, irrita al Tribunal. La propuesta de ser alimentado en el Pritaneo necesariamente tiene un efecto provocador. Con afán de mofarse o de enfatizar todo aquello que ataca la acusación, cada miembro del tribunal que no le es incondicional responde con la propuesta más dura. Y sería una falsa estilización, si se dijera que Sócrates no podía haber hablado de otro modo. Podría haberlo hecho absolutamente, y sin

ceder en lo más mínimo. Y el asunto podría entonces haber resultado de otra manera, pues la primera sentencia mostró que una gran parte de los jueces simpatizaba con él. De modo que podría haber sido evitada la condena a muerte si el acusado hubiese mantenido la mesura y hubiese considerado los sentimientos de sus oyentes.

Pero en Sócrates parece haber algo que lo impulsa a la suprema perfección de su propia persona; un afán que confirma lo defendido teóricamente mediante sus hechos y su destino. Él ha confesado su oposición a lo existente. Esta oposición le ha ocasionado, por supuesto, desconfianza, enemistad y burla; sin embargo, la estima y el amor de muchos de los mejores le ha compensado con creces. Pero en Sócrates parece haber algo que juzga que una misión como la suya no debe ser realizada pacíficamente, sino a través del esfuerzo. Con ello, desafía a la propia muerte. Los motivos que actúan aquí no pueden ser mostrados racionalmente. Bajo un mero punto de vista moral, son incluso vulnerables. El fallo que Sócrates desafía constituye, según su propio convencimiento, un sacrilegio y traerá la desgracia sobre el pueblo y el Estado. ¿Cómo puede él, que pretende hablar desde la mayor seriedad moral y con completa responsabilidad respecto a la verdad, comportarse así? Aquí concurren, por otra parte, factores de tipo religioso, sobre los que todavía habrá que hablar con mayor exactitud.

Las siguientes frases muestran, por tanto, que Sócrates sabe con certeza que ha expresado algo atroz:

«Quizá, al hablar así, os parezca que estoy hablando lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas» (37a).

Y podría aclararles sus pensamientos, si le fuera permitido desarrollar el diálogo del proceso con mayor detalle:

«*Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convenceros a vosotros de ello, porque hemos dialogado poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre [la vida o] una pena de muerte en un solo día, sino en muchos [días], os convenceríais. Pero ahora, en poco tiempo, no es fácil liberarse de grandes calumnias*» (37a- b).

Por tanto, debe dejar que permanezca la apariencia de presunción.

Entonces irrumpe de nuevo una maravillosa muestra de superioridad, de carácter filosófico y religioso:

«*¿Por qué temor iba a hacerlo? ¿Acaso por el de no sufrir lo que ha propuesto Meleto y que yo afirmo que no sé si es un bien o un mal? ¿Para evitar esto, debo elegir algo que sé con certeza que es un mal [en toda circunstancia] y proponerlo para mí?*» (37b).

Si la muerte es algo malo, ya se verá; quizá es incluso algo muy bueno. Lo que, por el contrario, podría ser tenido como un castigo suave, es seguro muy grave:

«*¿Tal vez la prisión? ¿Y por qué he de vivir yo en la cárcel siendo esclavo de los magistrados que, sucesivamente, ejerzan su cargo en ella, los Once? ¿Quizá, una multa y estar en prisión hasta que la pague? Pero esto sería lo mismo que lo anterior, pues no tengo dinero para pagar. ¿Entonces propondría el destierro? Quizá vosotros aceptaríais esto. ¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a la vida, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos, no habéis*

sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmente? Está muy lejos de ser así, atenienses. ¡Sería, en efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como [lo han hecho] aquí. Si los rechazo, ellos me expulsarán convenciendo a los mayores. Si no los rechazo, me expulsarán sus padres y familiares por causa de ellos» (37b- c).

Pero, como debe ofrecerse al menos una contrapropuesta, la realiza y suena como una concesión que un adulto hace a los niños, aunque no tenga ningún sentido:

«Quizá podría pagaros una mina de plata[8]*. Propongo, por tanto, esa cantidad. Ahí Platón, atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y [dicen] que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Estos serán para vosotros fiadores dignos de crédito»* (38b).

Después de tal discurso, el resultado no es demasiado dudoso. El hecho de que Platón se nombre a sí mismo en este pasaje como «fiador» se podría considerar casi como una velada explicación de que él responde en sentido espiritual de su maestro, esto es, de la verdad de la representación, de cuva esencia y actitud da fe.

[8] Ni siquiera cien marcos del antiguo valor.

EL TERCER DISCURSO

La respuesta al veredicto

Los jueces deliberan de nuevo y el veredicto reconoce el castigo solicitado por la acusación, la muerte mediante la cicuta.

Entonces toma el acusado la palabra una vez más.

Primeramente contesta al veredicto mismo y el discurso se eleva de nuevo con un ritmo ascendente:

«Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, [y pagaréis por ello] por parte de los que quieren difamar la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros. En efecto, si hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No digo estas palabras a todos vosotros, sino a los que me han condenado a muerte» (38c- d).

Y de nuevo:

«Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más

agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis la costumbre de oír a otros. Pero ni antes creía que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así [como ha sucedido], sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo» (38d- e).

Y todavía una vez más:

«Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos [perseguidoras, es decir, la muerte]. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, [se van de aquí] condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente» (39a- b).

Una gran culminación. Primero, el peculiar acusado constata de modo tranquilo, casi ensimismado, lo que ha ocurrido realmente. Después, determina una vez más su punto de partida. Pero finalmente se manifiesta en sus palabras de modo repentino el juicio sobre el juicio, el juicio de la verdad y del derecho sobre el del poder ocasional, y cada uno conserva su veredicto final. En el «era necesario» de la última frase, sin embargo, resuena la necesidad interior y trágica de la cual se trataba.

Lo que los jueces han hecho no les ayudará tampoco a ellos. Han querido neutralizar al espíritu mediante la fuerza; pero no lo conseguirán. La lucha espiritual, que Sócrates ha empezado -por la cual considera que es una gran responsabilidad que las cosas de la existencia cotidiana sean medidas por patrones más verdaderos, y la piedad reciba un nuevo fundamento en la verdad–, seguirá su curso. Los jóvenes continuarán su obra.

«*Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo [tales reproches] ni es muy eficaz, ni es honrado. El [medio] más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós*» (39 d).

Una conclusión aplastante de todo el asunto, en su serenidad, brevedad y objetividad.

La respuesta a los verdaderos jueces

Entonces se vuelve a aquellos que le han absuelto y sucede como si un estrecho círculo se cerrara, en el cual él, el anciano, el maestro ahora enfrentado a la muerte, permanece solo con aquellos que, mediante su veredicto, han mostrado solidaridad no solo con él, sino también con la verdad y la justicia.

«*Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy a donde yo debo morir. Que-*

daos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros [y permanecer en ello] mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora» (39e- 40a).

Quiere interpretar ese momento –ciertamente, un «momento» en el mejor sentido de la palabra; un instante breve que transcurre en el flujo del tiempo, pero en el cual se ha producido una decisión de alcance eterno– y lo hace, hablando de su vida personal; diciendo unas palabras que solo se pueden imaginar como completamente serenas, cercanas a los interlocutores y no dirigidas al resto.

Esto es, sin embargo, un διαμυθολογῆσαι, una «conversación sobre cosas secretas». La palabra es de una gran profundidad. Se refiere a un «decir-mitos», a un hablar, por tanto, sobre el sentido de la existencia, que se expresa en imágenes y sucesos simbólicos. Y esto, no en himnos o en enseñanzas sapienciales, sino mediante una conversación, mantenida acorde con un toque divino y a la vista de la muerte ya sentenciada. Aquí se proponen «contarse mutuamente mitos», que den consuelo y sabiduría:

«En efecto, jueces –pues llamándoos jueces os llamo correctamente–, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la [advertencia] del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta[9]*. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en*

[9] μὴ ὀρθῶς πράξειν: no erróneo en sentido racional, o como injusticia ética, sino de forma no recta en el sentido de la disposición divina.

opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa, cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones [la voz] me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ellos. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno» (40a- b).

Es maravilloso cómo lo religioso, lo filosófico y lo humano están relacionados aquí en una unidad perfecta: un discurso pronunciado desde la intimidad.

Entonces plantea más exactamente la pregunta sobre el carácter de la muerte, distinguiendo con cuidado los diferentes aspectos, del modo como lo haría si estuviese sentado con sus discípulos. Primero, la alternativa:

«Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto [el resultado de todo el asunto] sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar» (40c).

La primera posibilidad:

«Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa.

Pues, si alguien, tomando la noche [de entre todas sus otras noches] en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo [tras el morir] no resulta ser más que una sola noche» (40c- e).

Se intuye, se siente irrumpir ahora de pronto el cansancio en este anciano, que ha bregado tan incansablemente a lo largo de toda su vida: ¡sería maravilloso poder descansar a fondo! Pero no se queda ahí, sino que ofrece todavía otra posibilidad:

«Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces? Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar allí a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí [esto es]: Minos, Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí, cuando me encuentre allí con Palamedes, con Ayante, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que hayan muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo» (40e- 41b).

Aquí se hace patente aquel Tribunal de Justicia, del cual se ha tratado antes, donde Sócrates se sitúa ante lo eterno, para que su persona y su obra sean juzgadas según esos patrones. En su interior se siente protegido. Incluso esa conciencia es todavía más fuerte. No solo sostiene que encuentra confirmación en lo eterno con su querer y hacer, sino que continuará lo que ha hecho:

«Y [por último] lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo, o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto. Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales, si es verdad lo que se dice» (41a- c).

Ante todo se debe señalar la poderosa conciencia de sí que se expresa en estas palabras, pues ese día, Sócrates podrá hablar con los grandes del pasado sobre lo que de verdad es importante y esta conversación es considerada como la verdaderamente adecuada. Adecuada respecto al contenido, porque únicamente esa compañía tiene la pureza y fuerza del conocimiento que corresponde; pero también respecto a la pretensión de Sócrates mismo, que aquí sobre la tierra siempre ha tenido que conformarse con la insuficiencia. Esto último no lo dice Sócrates en realidad literalmente, pero es obvio en el contexto del pensamiento. Uno se acuerda del pasaje de la *Divina Comedia*

cuando Dante se encuentra con los grandes personajes de la Antigüedad, es acogido en su círculo por los cinco poetas más nobles y es merecedor de conversaciones secretas, «de las cuales es hermoso callar» (Infierno, 4, 83- 105).

Y entonces, con estas palabras, Sócrates desemboca de nuevo en la razón por la que ha sido condenado. El Tribunal de Justicia que lo ha realizado resulta, por así decir, eliminado metafisicamente. Su acción ha quedado en nada, porque el condenado realizará de modo pleno el sentido de su tarea vital y se unirá así con su figura eterna.

Por supuesto, esta parte del tercer discurso podría ser incluso considerada como el mito de la *Apología*. Pertenece al estilo de Platón hacer que lo que al principio ha investigado filosóficamente y ha expresado en frases conceptuales, termine como una narración mitológica, integrando los conocimientos adquiridos con una serie de imágenes relativas a la existencia[10]. Precisamente esto es lo que ocurre aquí, cuando Sócrates -mitad en serio, mitad irónicamente y, justo por ello, tan propiamente desde su ser- habla de su espera del más allá. Aquí se produce ese «contarse mitos mutuamente», del que trataba la conversación, en un sentido totalmente literal. Las consideraciones filosóficas y existenciales han sido expresadas previamente de forma conceptual; ahora, esto eleva el «mito» a una relación religiosa, la cual engloba vida individual, historia y mundo.

Entonces Sócrates regresa de nuevo al presente:

[10] Ver más abajo, en la p. 342 y ss.

«Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto [que le pueda dañar verdaderamente], y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos [que seguir viviendo]. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido [de lo que yo quería hacer] y, por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni [tampoco] con los acusadores» (41c- d).

Con ello no quiere aliviar a sus acusadores de su responsabilidad. Ellos no han querido nada bueno para él:

«No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea [de que yo fuese partícipe de una elevada salvación], sino creyendo que me hacían daño. Es justo que se les haga este reproche» (41d).

Las palabras de Sócrates sobre sus acusadores no deben ser entendidas incorrectamente. No se trata en ellas del «perdón» en sentido cristiano -véase *Mt* 6, 12-15–. Solo expresan que él «no guarda rencor» a sus acusadores porque en verdad no le han dañado, ya que para él la muerte es mejor que la vida. Lo que se expresa aquí es una escala de valores de carácter filosófico y religioso. El odio causado por la voluntad de vivir contra los aniquiladores de la propia existencia temporal es superado gracias al convencimiento del carácter absoluto que posee el beneficio de ese otro valor inminente.

Por ello Sócrates deja un testamento peculiar, lleno de ironía:

«Sin embargo, les pido una sola cosa [a mis acusadores y condenadores]. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parecen que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros» (41e).

Finalmente, la conclusión, en la cual se manifiesta el ser de Sócrates, grandioso y sereno, e involuntariamente se piensa en cómo los amigos de Platón debieron de leer esta frase:

«Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios» (42a).

Este «ir a morir», puesto por Platón en este momento en labios de su maestro, significa más que el simple hecho de que él debe morir, mientras los otros pueden seguir viviendo. En él se realiza más bien ese «ir a la muerte» esencial, propio del verdadero filósofo, del cual se habla en el *Fedón*, mientras los otros vuelven de nuevo a la vida terrena, en el doble sentido.

Pero también esta frase infinitamente patética es situada bajo una luz irónica por la que le sigue, en la cual, bajo el disfraz de una profunda claridad interior, permanece todo el carácter socrático: «Quien de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios», Apolo. Estas son palabras que resonarán en el ánimo del que lo escucha, mientras tenga capacidad de recordar.

Nuestra investigación se pregunta cómo aparece el tema de la muerte en los cuatro diálogos que se ocupan de ella. A esta

cuestión tiene la *Apología* una importante respuesta que dar; especialmente importante, porque en ella se destaca la personalidad de Sócrates, tan característica.

Lo que dice el primer discurso contrasta con la opinión general, que sostiene que la muerte es el mayor mal. Sócrates no la toma a la ligera, pero no la teme tampoco, porque sabe que existen valores de carácter incondicional y se somete a las exigencias de la fuerza moral por excelencia; ante esta, la muerte es algo insignificante. Esto forma parte, sobre todo, del encargo divino, como se ha expresado en el oráculo; pero también corresponde a la fidelidad a sí mismo y al compromiso con la propia dignidad. Todo ello le prohíbe hacer la más mínima concesión al deseo de poder de sus jueces.

Pero ya en el primer discurso hace algo más que defender el propio punto de vista. Nadie sabe, sostiene en este primer discurso, si la muerte realmente es algo malo y no se trata, quizá, de algo bueno.

Pero el hecho de que, como se dice en el tercer discurso, el *daimon* no le haya advertido, cuando Sócrates ha entrado en la sala del juicio ni que le haya sugerido palabras determinadas, cuando iba a decir cosas que agravasen su situación en la defensa, son signos que demuestran que la muerte debe ser algo bueno, porque desde donde el *daimon* habla solo puede venir en último término el bien.

Ya se habrá notado en el modo de la defensa socrática que hay un motivo en juego, que se decanta por la muerte. En un hombre de una voluntad de vida tan fuerte y con un espíritu positivo tan claro, no se puede tratar de ningún deseo morboso de la muerte. Sócrates no quiere morir como tal, sino que sabe

que lo definitivo de su misión y de su existencia se realizará solo mediante la muerte. De modo que esta aparece como la puerta hacia lo verdadero. Esto se expresa de modo evidente en el tercer discurso, cuando dice a los jueces que le han absuelto lo que acaba de suceder ante ellos. Aquí aparece la muerte como un paso a la vida auténtica.

La imagen de este paso no procede de la tradición, sino de la más íntima conciencia de su misión y de su esencia. Lo que Sócrates ha hecho sobre la tierra y por lo cual debe morir, lo hará allí de modo perfecto y definitivo. No en el sentido expresado por las representaciones primitivas, según las cuales, la vida futura constituye una continuación de la de ahora, liberada de todas las limitaciones, sino de modo espiritualmente purificado: lo que sobre la tierra resulta contradictorio por el choque con el entorno y por la resistencia de la temporalidad y que se realiza poniendo en riesgo la propia decisión personal, recibe allí su sentido definitivo. Es decir, si Sócrates va a poder hablar con los héroes del pasado, preguntarles por su destino y comparar el de ellos con el suyo, entonces significa esto, para su existencia concreta, algo semejante a como cuando una cosa participa de la luz de su Idea: su ser y hacer terreno son elevados a la norma de la verdad definitiva y permanecen en ella. Entonces la muerte aparece como un paso hacia ello, y es reconocida y aceptada como tal.

CRITÓN

LA INTRODUCCIÓN

Si se colocan –como ya había sucedido en la antigua tradición mediante la tetralogía de Trasilo– los cuatro diálogos sobre la muerte de Sócrates según su orden lógico, entonces se advierte entre uno y otro un cambio característico de lugar, de las personas y del ambiente.

El *Eutifrón* tiene lugar en la calle, y el diálogo surge gracias a un encuentro casual de dos hombres, que pasan por allí, de los cuales uno es Sócrates y el otro, un hombre de personalidad bastante intrascendente. Pero la conversación misma tiene una forma que corresponde por completo a su contenido: se asemeja –la imagen ya apareció anteriormente– a uno de esos torbellinos de polvo que un repentino golpe de viento forma en la calle, corriendo de un lado para otro en círculo y que de repente se queda en nada.

La *Apología* se desarrolla en un lugar oficial, ante el gran Tribunal de Justicia. Uno de los interlocutores de la «conversación» es Sócrates, esta vez como acusado, y su vida depende del desenlace. El otro son los jueces. Y, tras ellos, el pueblo ateniense, con todos los contrastes que lo dominan; voluble, impulsado por instintos confusos y peligroso, tan pronto como tiene poder; hoy destructivo, mañana lamentándose de aquello que ya no tiene solución. La forma es extensa y rigurosa: tres discursos, como prevén las normas del proceso. El primero se dirige al Tribunal de Justicia por completo, a «los hombres de Atenas», que se intercala con el diálogo mante-

nido con el portavoz de la acusación; el segundo hace del mismo modo; el tercero, igualmente al principio, pero para dirigir después la palabra a «los verdaderos jueces», los cuales han votado a favor de la absolución. Después del primer y segundo discurso, sin embargo, se dicta una resolución trágica; después del tercero, Sócrates debe ir a la cárcel, para esperar allí la ejecución.

En el *Critón*, escena y acción se desarrollan totalmente en la tranquilidad. Sócrates se encuentra en prisión. Es por la mañana temprano, casi todavía de noche; Critón llega y hace un último intento, en un diálogo en solitario, de convencer al condenado para que huya -después de muchos intentos previos, como se señala-. De nuevo solo son dos los que conversan: Sócrates, que se dirige a la muerte, y su viejo amigo, lleno de preocupación y de calidez humana, pero intelectualmente muy distinto a él. Tanto, que en la construcción del drama interior casi no cuenta, y Sócrates, en el fondo, está consigo mismo y con su conciencia. En esta soledad examina una vez más todo el suceso y le da a su comportamiento la confirmación definitiva.

Finalmente, el *Fedón* se desarrolla en el mismo lugar; pero ahora está reunido alrededor del maestro el círculo de sus discípulos. Es liberado de las cadenas, que ha llevado hasta entonces, y habla con sus amigos sobre el sentido de la vida y la muerte. Es un diálogo auténticamente filosófico, como ha dirigido tan a menudo en el Liceo o en cualquier parte; pero ahora se efectúa de cara a la muerte. Y, ciertamente, desemboca en ella de un modo directo; la palabra y la

acción, el conocimiento y el ser se integran en una unidad perfecta.

El primer texto ofrece una especie de introducción al conjunto. Muestra al hombre concreto y las condiciones bajo las cuales deberá soportar la lucha que es inminente. El segundo desarrolla la discusión misma y el lector presencia las decisiones. En el tercero se muestra otra vez la posibilidad de rehuir a la muerte; de modo que se somete a prueba, una vez más, la toma de posición de Sócrates y es aceptada con la más profunda voluntad. El cuarto, finalmente, sitúa el conjunto a la luz de la eternidad y muestra el final mismo.

La sesión del juicio ya queda muy atrás. En ese día, el sacerdote de Apolo coronó el barco estatal, que, según antigua costumbre, cada año había de navegar a Delos para agradecer allí al dios por la liberación de los ofrendados al Minotauro, que volvieron de vuelta a Creta junto con Teseo. Desde la coronación del barco hasta su regreso se había establecido una paz divina en la ciudad y ningún reo debía ser ajusticiado. Los vientos desfavorables habían impedido la navegación, de tal manera, que a Sócrates le fue concedida una larga prórroga. Pero ahora han llegado viajeros y han anunciado que el barco se encuentra en el Cabo Sunión y que va a estar pronto en Atenas.

Mientras tanto, algo ha sucedido en la ciudad. Muchos han tomado el partido de Sócrates desde un principio. Otros, los que votaron contra él, han reconocido en el intervalo la injusticia del proceso. En todo caso, hay una opinión general que espera que los amigos poderosos de Sócrates van a ayu-

darle a huir. Esto seguramente tendría éxito y de este modo Sócrates sería salvado y se evitaría el grave asunto.

Los amigos, entonces, han hecho preparativos en este sentido y han apremiado al prisionero, pero él siempre se ha negado. Ahora no hay tiempo que perder.

SÓCRATES: «*¿Por qué vienes a esta hora, Critón? ¿No es pronto todavía?*

CRITÓN: *En efecto, es muy pronto.*

SÓCRATES: *¿Qué hora es exactamente?*

CRITÓN: *Comienza a amanecer.*

SÓCRATES: *Me extraña que el guardián de la prisión haya querido atenderte [y dejarte pasar].*

CRITÓN: *Es ya amigo mío, Sócrates, de tanto venir aquí; además ha recibido de mí alguna gratificación.*

SÓCRATES: *¿Has venido ahora o hace tiempo?*

CRITÓN: *Hace ya bastante tiempo*» (43a).

Un estado de ánimo totalmente vital, humanamente cercano. Sócrates duerme tranquilo, aunque sabe que cada mañana al despertarse, le puede esperar la noticia de que el barco está de vuelta. A un lado de la cama se sienta Critón, de la misma edad que Sócrates, y su fiel amigo; un carácter llano y entrañable. Entonces Sócrates despierta y después de que se hayan intercambiado las palabras mencionadas, pregunta:

«*¿Y cómo no me has despertado enseguida y te has quedado sentado ahí al lado, en silencio?*

CRITÓN: *No, por Zeus, Sócrates, en esta situación tampoco habría querido yo mismo estar en tal desvelo y sufri-*

miento, pero hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas.

SÓCRATES: *Ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir.*

CRITÓN: *También otros de tus años, Sócrates, se encuentran metidos en estas circunstancias, pero su edad no les libra en nada de irritarse con su suerte presente»* (43b- c).

Critón no entiende; de modo que Sócrates de momento le induce a decir lo que le ha llevado allí:

«Así es. Pero, ¿por qué has venido tan temprano?

CRITÓN: *Para traerte, Sócrates, una noticia dolorosa y agobiante, no para ti, según veo, pero ciertamente dolorosa y agobiante para mí y para todos tus amigos, y que para mí, según veo, va a ser muy difícil de soportar.*

SÓCRATES: *¿Cuál es la noticia? ¿Acaso ha llegado ya desde Delos el barco a cuya llegada debo yo morir?*

CRITÓN: *No ha llegado aún, pero me parece que estará aquí hoy, por lo que anuncian personas venidas de Sunión que han dejado el barco allí. Según estos mensajeros, es seguro que estará aquí hoy, y será necesario, Sócrates, que mañana acabes tu vida.*

SÓCRATES: *Pues ¡buena suerte!, Critón. Sea así, si así es agradable a los dioses»* (43c- d).

Pero Sócrates es de la opinión que el barco no tomará tierra todavía ese día en Atenas. Esta seguridad se la da un sueño que ha tenido esa noche.

«*Entonces, no creo que llegue el día que está empezando sino el siguiente. Me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche [poco antes de que vinieses]. Probablemente ha sido muy oportuno que no me despertaras.*

CRITÓN: *¿Cuál era el sueño?*

SÓCRATES: *Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vestidos, se acercó a mí, me llamó y me dijo: "Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ptía"*[1].

CRITÓN: *Extraño es el sueño, Sócrates.*

SÓCRATES: *En todo caso, muy claro, según yo creo, Critón.*

CRITÓN: *Demasiado claro, según parece*» (44a- b).

No hay, por tanto, tiempo que perder. De modo que Critón intenta todavía una vez más con su elocuencia inducir al amigo a la huida. Los motivos para ello son numerosos. Si muere Sócrates, va a perder un amigo. Pero también podrían producirse habladurías de que no se ha hecho nada para conseguir este rescate. Y sería todo tan fácil para ello. Hay dinero y gente a disposición; el peligro de parte de los oficiales no es considerable en absoluto; en el extranjero encontrará personas que le ayuden por todas partes, especialmente en Tesalia, donde Critón tiene fieles amigos que le acogerían. También de este modo se podría ayudar a sus hijos, porque así, al menos conservarían a su padre, y se les daría una buena formación.

[1] *Iliada*, IX, 363.

«Así, pues, procura, Sócrates, que esto, además del daño, no sea vergonzoso para ti y para nosotros. Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es ésta la hora de decidir, sino la de tenerlo decidido. No hay más que una decisión; en efecto, la próxima noche tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya no es posible ni realizable. En todo caso, déjate persuadir y no obres de otro modo» (46a).

Lo que Critón aduce es un largo discurso, lleno de preocupación apremiante; totalmente antifilosófico, orientado de lleno a lo práctico, es decir, una expresión de cálida amistad, pero que no comprende lo fundamental. Este discurso obliga a Sócrates a realizar un último examen de su punto de vista.

Ante el juicio estatal, el asunto estaba decidido. Ahora es puesto a discusión una vez más, a causa de las circunstancias y a la insistencia del amigo, ante el tribunal de justicia interior, esto es, ante la conciencia. La conversación expresa una soledad singular, porque Sócrates parece estar manteniéndola con Critón, pero en el fondo, la mantiene consigo mismo.

LA PREGUNTA Y SU DISCUSIÓN

La cuestión

Ya las primeras frases conducen al núcleo central del problema:

«Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si esto [lo que tú propones] debe hacerse o no» (46b).

Se distinguen dos ámbitos: la realidad inmediata con su peligro físico, y la norma moral con su validez espiritual que vincula a la conciencia. Pero la decisión corresponde al segundo ámbito y esto debe suceder de manera tanto más clara, cuanto que Sócrates ha anunciado durante toda su vida el carácter absoluto del deber moral:

«Porque yo, no solo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento[2] *que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora [aún más], en conjunto, de igual valor y respeto, y doy [aún siempre]*

---

[2] ΛόΥος significa la estructura de la palabra hablada, el «discurso» o la «frase»; pero también asimismo la estructura del pensar expresada con ello, el significado intelectual desarrollado.

mucha importancia a los mismos argumentos de antes. Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la mayoría nos asuste como a niños con más espantajos que los de ahora en que nos envía prisiones, muertes y privaciones de bienes» (46b- c).

La discusión debe partir de lo que Critón ha dicho; y ciertamente ha hablado desde la opinión de los hombres que le harán reproches por no haber ayudado a su amigo. A esta opinión de la mayoría con su instintividad, su violencia y su inconstancia, con una δόξα, por tanto, de escaso valor, debe oponerse el sentido del valor, la νόησις responsable.

«¿Cómo podríamos examinar eso más adecuadamente? Veamos, por lo pronto, si recogemos la idea que tú expresabas [ahora mismo] acerca de las opiniones de los hombres, a saber, si hemos tenido razón o no al decir siempre que deben tenerse en cuenta unas opiniones y otras no [de las que se ofrecen]. ¿O es que antes de que yo debiera morir estaba bien dicho, y en cambio ahora es evidente que lo decíamos sin fundamento [necesario], por necesidad de la expresión, pero solo era un juego infantil y pura charlatanería?» (46c- d).

El concepto de *nóesis* es, por tanto, desarrollado con más profundidad: no se trata solo de una decisión teórica fundamentada de modo correcto, sino de una que se toma personalmente, esto es, de un conocimiento existencial. La pregunta es planteada muy enérgicamente y Sócrates la formula después todavía una vez más y aún una tercera:

«¿No te parece que está bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? ¿Qué dices tú? ¿No está bien decir esto?

CRITÓN: *Está bien.*

SÓCRATES: *¿Se deben estimar las [opiniones] valiosas y no estimar las malas?*

CRITÓN: *Sí.*

SÓCRATES: *¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco juicio?*

CRITÓN: *¿Cómo no?»* (47a).

Las opiniones de los hombres

De modo que Sócrates continúa ahora explicando sus pensamientos. Si un hombre quiere poner en práctica el cuidado y ejercicio de su cuerpo correctamente, entonces no se «fija en la alabanza y la censura y la opinión» de cada hombre, sino solo en la de «una sola persona [a saber, de] la del médico o el entrenador». Si no hace esto, entonces puede que dañe precisamente aquello de lo que se trata, la salud y la capacidad del cuerpo. Del mismo modo se debe entonces proceder respecto «a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación». Tampoco en esto debemos «seguir la opinión de la mayoría y temerla», sino «solo la de uno que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos». Si no hacemos esto, entonces sufrimos daños en esa parte de noso-

tros que «se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto», esto es, el alma, que precisamente se nutre del Bien, como el cuerpo de aquello que permite su crecimiento.

Con toda energía se señala que es una cuestión de vida y muerte, desde luego, vida y muerte espiritual (47a- d).

«*Bien, si lo que se hace mejor por medio de lo sano y se daña por medio de lo enfermo, lo arruinamos por hacer caso a la opinión de los que no entienden, ¿acaso podríamos vivir al estar eso arruinado? [Evidentemente no]. Se trata del cuerpo [para lo que vale lo dicho], ¿no es así?*

CRITÓN: *Sí.*

SÓCRATES: *¿Acaso podemos vivir con un cuerpo miserable y arruinado?*

CRITÓN: *De ningún modo.*

SÓCRATES: *Pero, ¿podemos vivir, acaso, estando dañado aquello con lo que se arruina lo injusto y se ayuda a lo justo (es decir, el alma)?*» (47d- e).

«No», dice la respuesta correspondiente. Y se dice tan en serio como con el cuerpo:

SÓCRATES: «*¿Consideramos que es de menos valor que el cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo entorno están la injusticia y la justicia?*

CRITÓN: *De ningún modo.*

SÓCRATES: *¿Ciertamente es más estimable?*

CRITÓN: *Mucho más.*

SÓCRATES: *Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo*

que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno solo, y de lo que [con él] la verdad misma diga [...].

CRITÓN: *Es evidente que podría decirlo, Sócrates*» (47e-48a).

Critón está sometido a la influencia de lo que dice «la gente»; Sócrates le trae a la conciencia que la decisión se debe tomar a partir de la verdad, la justicia, el bien y lo noble. Con ello, se hacen patentes de nuevo los dos órdenes: el de los poderosos por un lado y el de lo eternamente válido por otro.

Pero, para distinguir rigurosamente su esencia, muestra como correspondiente al primero a la mayoría, a la masa con su dinámica irracional, capaz de actuar por coacción y de aniquilar; y como correspondiente al segundo, sin embargo, a muy pocos, incluso a los que resultan ser «únicos», en el caso límite, cuando quedan psíquicamente indefensos pero espiritualmente siguen siendo ellos mismos por entero. Esto da origen a una espléndida formulación: «él, el único, y [con él] la verdad misma». Ni la masa en su impersonalidad, ni el «mando», que actúa por sugestión o violencia, y que solamente representa la otra cara de la masa, son capaces de permanecer en esta actitud de franqueza interior, en este situarse frente a la verdad y a la norma, de las cuales proceden el conocimiento y el comportamiento moral. Solamente el individuo único puede permanecer en ella, pues se mantiene insustituible e irremplazable respecto a la situación concreta.

Lo siguiente desarrolla esta manera de pensar:

«*Pero mi buen amigo, este razonamiento que hemos recorrido de cabo a cabo me parece a mí que es aún el mismo de siempre. Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece [en todo caso] el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante [sobre todo] el vivir, sino el vivir bien*» (48b).

De ahí resulta la consecuencia para el propio asunto de Sócrates:

«*Entonces, a partir de lo acordado hay que examinar [también aún] si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo*» (48b- c).

Esto será subrayado mediante las soberbias frases siguientes:

«*En cuanto a las consideraciones de que hablas sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos, es de temer, Critón, que éstas, en realidad, sean reflexiones adecuadas a éstos que condenan a muerte y harían resucitar, si pudieran, [en ambos casos] sin el menor sentido, es decir, a la mayoría [de la cual ya se habló]. Puesto que el razonamiento lo exige así, nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro saliendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien [suceda que] vamos a obrar injustamente haciendo todas estas cosas. Y si resulta que vamos a realizar actos injustos, no es necesario considerar si, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, tenemos que morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injustamente*» (48c- d).

El carácter absoluto de la exigencia

Y ahora se va a exponer el carácter incondicional de las exigencias de lo verdadero, lo justo, lo bueno, lo bello; en una palabra, de todo aquello que no es físicamente poderoso, pero es válido en el sentido pleno del término. La proposición de que «nada injusto ha de hacerse» es válida en cualquier circunstancia en la que actúe el hombre e independiente de cualquier consecuencia para él.

SOCRATES: «*¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? Eso es también lo que acabamos de decir. ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días y desde hace tiempo, Critón, hombres ya viejos, dialogamos uno con otro, seriamente sin darnos cuenta de que en nada nos distinguimos de los niños? O, más bien, es totalmente como nosotros decíamos entonces, lo afirme o lo niegue la mayoría; y, aunque tengamos que sufrir cosas aún más penosas que las presentes, o bien más agradables, ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que lo comete? ¿Lo afirmamos o no?*

CRITÓN: *Lo afirmamos*» (49a- b).

La proposición no experimenta ninguna variación, incluso cuando los demás, a los que afecta, no la acepten:

SÓCRATES: «*Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.*

CRITÓN: *Es evidente*» (49b- c).

La proposición no tiene nada que ver con el perdón cristiano o el amor a los enemigos, sino que solo contiene un mero carácter filosófico. Sostiene: la validez y la exigencia de compromiso que tiene lo bueno no depende de cómo el otro –o, en general, un hombre– se comporte en la práctica; ni siquiera cuando ese comportamiento nos afecte personalmente del modo más directo–. No se apoya en absoluto sobre lo concreto y.efímero, sino sobre la esencia misma de lo bueno, sin tener en cuenta lo que ocasionalmente se hace u omite. Es esta una idea poderosa, y se comprende la excitación que suscita.

Pero es peligrosa. El hombre que piensa así, queda sin la protección que nos depara tener en cuenta las circunstancias y consecuencias. Reconoce lo que es válido en sí y está lejos de coincidir con los sucesos concretos. Se atiene a lo absoluto, mientras sigue viviendo en el ámbito de lo meramente fáctico y condicionado, el cual no necesita atenerse a lo absoluto y a menudo incluso deja de hacerlo abiertamente. Se expone de este modo a las consecuencias que se siguen de esa contradicción, de la que Sócrates advierte también a su amigo:

«*Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas*» (49c- d).

Aquí se separan los caminos:

«*Yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y [en el futuro solamente] lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de*

esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte» (49d).

Se trata, por tanto, de una decisión de difícil consecuencia:

«*Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo [conmigo] y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación [siguiente] a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas [de esa opinión] y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dilo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue»* (49d-e).

La última frase del discurso es importante para la cuestión de nuestra investigación.

En ella irrumpe ahora la experiencia originaria filosófica de lo válido, que –tomado aquí como norma ética, y en otras disciplinas, como norma noética o estética– existe de por sí –independientemente de todas las circunstancias empíricas– y puede ser reconocida como tal. Se trata de la más aguda oposición al relativismo de la sofística, que ve la realidad empírica como lo único digno de consideración. Y, por cierto, esta validez es vivida en su grado máximo cuando amenaza la vida de quien la acepta, y este es el único en reconocerla.

Pero además subyace en estas frases todavía algo más. El modo en el que Sócrates hace patente la incondicionalidad de esa validez es más que un mero mostrarla y enseñarla; es

un penetrar en ella, acogerse a ella, situarse y echar raíces en ella. Es un acontecimiento existencial que pertenece a los sucesos más esenciales del mundo socrático-platónico y que debemos conocer, si hemos de hacer justicia a la actitud espiritual de Platón. Al conocerlo, el espíritu se hace cargo de la condición absoluta que muestra la verdad. Y no solo para juzgar que «esto es así o así», sino para hacer la experiencia de que «mientras yo conozco una realidad y digo que es así, sucede algo en mí mismo. Al reconocer que no solo es así, sino que no puede ser de otra manera, llego a ser yo mismo, mi ser espiritual es elevado por encima de lo mutable y condicionado y situado en el ámbito de lo definitivo». Reconocer y afirmar lo absoluto no significa solamente percibir el objeto más digno, sino además participar, por el hecho de existir, en el carácter absoluto de ese objeto.

Con ello es introducida la investigación de lo siguiente. Pues el hecho de que Platón piensa exactamente así solo se hará patente al interpretar el *Fedón;* lo dicho anteriormente constituye el núcleo de toda la prueba de la inmortalidad que se realiza allí. Pero el comienzo de la prueba ya está dado aquí. Sócrates sabe que, si afirma el carácter absoluto de la norma moral, debe morir. Pero el ardor con el que hace esa afirmación e inspira las frases que dice al final del diálogo, sobre el sonido de las flautas y el éxtasis de los coribantes, muestra la íntima unión que hay, a su entender, entre la afirmación de lo absoluto y la disposición a morir, de tal modo, que justamente al hacer tal afirmación es cuando supera la auténtica muerte, la caída en lo efímero.

La consecuencia

El lector experimenta la gravedad de la pregunta que Sócrates plantea a su amigo. Por medio de esta gravedad se enfatiza el significado de lo dicho con anterioridad, de modo que, al reconocerlo plenamente, constituye el fundamento de los razonamientos siguientes:

CRITON: «*Me mantengo y también me parece a mí.*

SÓCRATES: *Digo lo siguiente, más bien pregunto: ¿las cosas que se ha convenido con alguien que son justas hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?*

CRITÓN: *Hay que hacerlas*» (49e).

El bien, que se debe realizar en toda circunstancia, es tomado aquí bajo un punto de vista especial, como cumplimiento de una obligación asumida y, así, la conversación pasa al siguiente punto, donde se trata el comportamiento de los hombres hacia el Estado –es decir, hacia la πόλις, la ciudad, limitada en cuanto a su extensión y por ello capaz de permanecer presente en la conciencia del modo más vivo– y hacia la historia del encuentro con las Leyes.

«Las Leyes» son los modos en los que se hace realidad la justicia en el Estado. Lo que significa «la justicia» en sentido platónico será desarrollado en profundidad en la *República:* es el ordenamiento correcto de la vida, que se deriva de la esencia de las cosas, de las Ideas. Y la fórmula concreta para expresar la relación del Estado individual con la Idea se expresa mediante sus leyes. Cuanto mejores son las leyes, más claramente penetra la Idea en la comunidad. Tan pronto como una disposición ha conseguido el carácter de ley, es válida, incluso

cuando todavía se le puede censurar mucho y hace frente al individuo singular como depositaria del orden correcto, como representante de la Idea. Entonces, Sócrates dice:

«*Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como hay que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad*[3], *y colocándose delante, nos dijeran: "Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer?"*» (50a).

La escena es más que una mera alegoría, porque esta «aparición de las Leyes» tiene una vivacidad inmediata. Un toque mítico brota de estas palabras; por supuesto, uno puede decir, en el sentido en que sucede anteriormente en relación con el tercer discurso de la *Apología*, que la escena es el mito del *Critón*, que sigue a las reflexiones teórico-filosóficas. En ella se manifiesta la relación del individual hacia la *polis* natal; tanto el elemento afectivo como el «categorial», que están contenidos en dicha relación. Las Leyes se enfrentan con él cuando quiere abandonar la ciudad; por tanto, en el momento crítico de la última decisión, pues la posibilidad de decir que no nos hace conscientes de toda la grandeza que encierra lo que se nos exige: una situación límite que nos fuerza a desentrañar el sentido de lo que sucede, como pasa con la relación del individuo respecto a la verdad. Aparecen como realidades objetivas, al igual que las divinidades protectoras del Estado, y la profundidad de la conciencia les responde.

Estas Leyes le preguntan:

---

[3] To κοινόν, lo común, quizá incluso lo global.

«¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?» (50a- b).

¿Qué puede contestar Sócrates?

«¿Acaso les diríamos: "La ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente?". ¿Les vamos a decir eso?

CRITÓN: *Sí, por Zeus, Sócrates»* (50b- c).

Las palabras dichas caracterizan a cada uno de los hombres. También Critón, que vive completamente desde el sentido práctico, tiene un comportamiento concreto hacia la ciudad y la ley, considerándolas de manera cotidiana y práctica, que se podría expresar según el siguiente punto de vista: «lo que tú me haces, yo te hago». Poco antes, ha afirmado que no se debe cometer la injusticia respecto a ningún hombre, ni siquiera cuando uno mismo ha recibido injusticias de su parte; pero ya lo ha olvidado, porque no le ha conducido en absoluto a un razonamiento correcto. Ahora habla desde su sentir real y considera al estado y a la ley como poderes, a los cuales se enfrenta la voluntad individual de vivir como si fuera semejante a ellos, y de los cuales se debe defender, si dañan sus intereses. Sócrates piensa de otro modo. Las leyes no solo existen, sino que rigen; no solo tienen poder, porque pasa algo cuando no se las observa, sino que tienen soberanía; aquel que las incumple, anula el sentido de su comportamiento hacia el Estado. De modo que permanecen en otro orden distinto al de

la voluntad individual. Afirman que, la sentencia que ha sido aprobada debe ser asumida. Que esto suceda, es «la justicia».

Ciertamente, existe también la posibilidad de que la ley misma pudiera fallar y tuviera que ser examinada por un criterio adecuado, esto es, por la Idea de la Ley. A causa de ello, le corresponde al individuo un verdadero derecho de crítica y, en determinadas circunstancias, de legítima defensa. Evidentemente, en esta posibilidad se encuentra la condición previa tanto para la libertad de los hombres, como para el progreso del ordenamiento legal mismo. Pero esta no se toma en consideración en absoluto y aquí reside el punto débil de todo el tratamiento del problema, que pronto nota el lector. Porque el hecho de que Critón no considere este derecho inherente a la esencia de la persona, sino que piense solo desde el propio comportamiento inmediato, da a Sócrates un papel demasiado fácil en la lucha espiritual del diálogo. En este sentido, el planteamiento del problema, es decir, la situación del diálogo -de modo similar al *Eutifrón*-, no es correcto. Es cierto que la ley proviene de la autoridad del Estado. Con ello está claro que el hombre individual no debe anular, por propia voluntad, un castigo que resulta de la aplicación de la ley según el orden. Pero la cuestión que aquí se trata es si debería eludir las consecuencias de un juicio injusto, incluso absurdo; y es significativo para el sentido del destino socrático, así como su representación por Platón, que él no admita esta cuestión en absoluto, aunque ello sería del todo posible desde su punto de vista. Nos encontramos de nuevo con una tendencia característica a la radicalización, como ya aflora en la *Apología*. Hay algo en Sócrates que tiende hacia la muerte, indiferente a la

posibilidad de cargar al Estado, que sin embargo, él afirma tan profundamente, con el peso de la injusticia. Si no se tiene esto en cuenta, se considera el conjunto solo estéticamente y la fascinación se focaliza en la trágica consecuencia sobre la verdad. Pero con ello Platón entra en contradicción consigo mismo y quizá todavía más Sócrates; porque para este no se trata del desarrollo de una gran personalidad o de una situación heroica, sino de la pregunta: «¿Qué es lo justo y qué se debe hacer?».

Entonces empieza el verdadero diálogo entre «las Leyes» y el hombre que está a punto de evadirse de su exigencia[4]. Dicen:

«"Sócrates, no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?". "No las censuro", diría yo. "Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has edu-

[4] Al mismo tiempo, se debe llamar la atención sobre la viveza del arte dramático de Platón: Sócrates permanece en diálogo con Critón. En él describe el encuentro con las Leyes y cuenta su diálogo con estas. En otros diálogos no solo son dos, sino todavía más los niveles dramático-dialógicos, en los cuales se desarrolla el acontecer espiritual: Fedón cuenta a Equécrates los últimos sucesos de la vida de Sócrates. En el relato aparece el último en conversación con los diferentes personajes de su entorno. En estas conversaciones tienen lugar tras ellos o a su lado otros encuentros, como los que suceden entre Simmias y Eveno o Critón y el carcelero.

cado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?". "Sí, disponían bien"» (50c- e).

Entre las leyes y el hombre individual existe una estrecha relación. Esta relación la ha afirmado Sócrates en muchos momentos decisivos para su vida. Las considera como el ordenamiento de la vida entera, en la cual permanece, y, por tanto, también como la garantía del propio bienestar; pero a partir de ahí se deducen consecuencias y «las Leyes» avisan sobre ello:

«*Después que hubiste nacido y hubiste sido creado y educado [bajo nuestra protección], ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus descendientes?*» (50e).

Haciendo esto, Sócrates se acerca a ellas con una actitud de dependencia y subordinación, y se sitúa respecto a ellas de aquí en adelante no en una situación de igualdad, sino ante unas fuerzas superiores y más elevadas. Por tanto, él no puede oponer su juicio respecto a ellas, como si fuera de igual a igual, sino que se somete, incluso cuando crea que es una injusticia para él.

«*Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos son los mismos para ti y para nosotras y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentemos hacerte? Ciertamente no serían iguales tus derechos respecto a tu padre y respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para que respondieras haciéndoles lo que ellos te hicieran, insultando a tu vez al ser insultado, o golpeando al ser golpeado, y así sucesivamente. ¿Te sería posible, en cambio, hacerlo con la patria y las leyes, de*

modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas, destruirnos a nosotras, las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud?» (50e- 51a).

Ciertamente, la autoridad del Estado es todavía mayor que la del padre y la madre:

«¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?»[5] (51a- b).

---

[5] Cuando Eutifrón cuenta, al principio del diálogo, que quiere pedir cuentas a su padre, Sócrates se horroriza y ve en ello un pecado contra lo divino. Las palabras de «las Leyes» aclaran las representaciones de las cuales procede cada actitud. Las Leyes son poderes paternales; personificaciones del origen creador y de las realidades supremas que todo lo ordenan; portadoras de la majestad de lo que ha existido desde el principio y representantes de la totalidad del mundo que toma cuerpo en la autoridad.

Renunciando a la crítica de la ley misma, el resultado no puede ser otro que el que se afirma:

«*¿Qué vamos a decir de esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?*

CRITÓN: *Me parece que sí*» (51c).

Está de acuerdo. Cómo de convencido -y no solo en su entendimiento, que seguramente está acostumbrado hace mucho a dar la razón a la considerada dialéctica de su amigo, sino en el sentimiento de su honrado corazón en relación con la realidad y el sentido-, aún no se sabe.

Nosotros, por nuestra parte, no podemos pensar otra cosa que la cuestión acerca del comportamiento de la ley respecto al hombre individual, la autoridad y la conciencia no es planteada aquí con toda la profundidad del problema. Pero en el diálogo -como en la *Apología*- no solo se trata de este problema como tal, sino del sentido de la existencia del gran hombre que fue Sócrates. Este, en un acuerdo con la divinidad que es transparente solo para sí mismo, ha reconocido las leyes de Atenas como las fuerzas ejecutoras de su destino. Para él se trata de algo más que de una obligación moral. Se decanta por algo nuevo, que pone en peligro lo tradicional, de manera que está ligado lo más profundamente posible a todo lo que tiene validez, en una forma de justicia expiatoria, que al mismo tiempo le preserva de la arbitrariedad. Esto no le prohíbe decir la verdad; en eso debe obedecer la voz divina, como explica literalmente en su discurso de defensa, incluso cuando con ello actúe contra las leyes. Pero en todo lo que no concierne a esto último, le vinculan más fuerte que al resto, precisamente porque es él quien realiza tal revolución. Y quizá aquí resuena también la Idea de

esa otra Ley, según la cual, la transgresión de lo más elevado debe pagarla aquel que la comete y ese bien supremo se integra en la historia en la medida en que se paga ese precio.

Claro que las Leyes podrían alegar todavía más. Sócrates continúa:

«Examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces, a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya a donde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche adonde quiera llevándose lo suyo» (51c- d).

Esta es la única crítica, es decir, autodefensa, a la que tiene derecho el individuo: con ello puede sopesar si el orden de la comunidad individual le parece bien o no, y abandonarla, cuando no es el caso.

«El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se

ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa» (51e).

Entonces Sócrates introduce una divertida ironización de sí mismo por encima de la seriedad general, cuando dice que las leyes podrían apresarle precisamente a él y, ante todo, con estos argumentos, pues mostrarían que se ha declarado a su favor mucho más que otros.

«Dirían: "Tenemos grandes pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos, si ésta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella [a otra parte] para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti. Tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella"» (52a- c).

A uno le parece contemplarlo en persona viviendo en la ciudad, con una actitud espiritual sobre lo terreno pero, por supuesto, familiarizado con ello. Se podría contemplar cómo está comprometido con lo más elevado, pero también cómo está al corriente de todos los pormenores y se interesa por las cosas más cotidianas; seguramente está informado acerca de todo lo que pasa en el país, en la ciudad y en las calles y probablemente no muestra antipatía a algunas habladurías -este hombre «verdaderamente tocado por Dionisos», en cuyo cora-

zón habla el *daimon* y que, sin embargo, tiene en sí un aire pequeño-burgués, pedante-racionalista tan peculiar, que uno se pregunta a veces: ¿cómo se explica que su discípulo Platón, el aristócrata y gran artista, permaneciese siempre a su lado?

«*[...] durante setenta años [...] te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos y o te parecía que los acuerdos [con nosotras] no eran justos. Pero tú no has preferido a Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad griega ni bárbara; al contrario, te has ausentado de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados. Hasta tal punto a ti más especialmente que a los demás atenienses, te agradaba la ciudad y evidentemente, nosotras, las leyes. ¿Pues a quién le agradaría una ciudad sin leyes?*» (52e- 53a).

Porque, si Sócrates huyese realmente, iría a parar a una situación imposible:

«*Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Megara, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmarás para tus jueces [de aquí] la opinión de [manera que se pueda creer] que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu. ¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres más honrados? ¿Y si haces eso, te valdrá la pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la desvergüenza de conversar, ¿con qué pensamientos lo harás, Sócrates? ¿Acaso con los mismos que aquí, a saber, que lo más importante para los hombres es la virtud y la justicia, y también la*

legalidad y las leyes? ¿No crees que parecerá vergonzoso el comportamiento de Sócrates?» (53b- e).

A partir de aquí, se sigue la conclusión:

«Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí» (54b).

Y con ello la última fundamentación solemne:

«Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente [en realidad] no por nosotras, las leyes, sino por los hombres» (54b- c).

Se ve con qué cuidado Sócrates –y, en Sócrates, Platón– ha reflexionado sobre cómo ensalzar el Estado como tal, en una atmósfera de crítica irresponsable, como ha propiciado la sofística. No es de parte de «las Leyes» como se ha producido la injusticia, sino de parte de los hombres que la manipulan. El hecho de que la misma ley pueda llegar a la injusticia, dicho una vez más, no debe ser tomado en consideración. Y, sin embargo, esto, en relación con el destino trágicamente grandioso de Sócrates, no es quizá indispensable.

«Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice» (54c).

La *Apología* ya ha combinado un hacer terreno con otro del otro mundo en el pasaje donde Sócrates dice que la felicidad de la vida más allá de la muerte consistirá en que eso que él hace aquí pueda ser elevado a un significado eterno. Aquí pasa algo similar: las Leyes, que deben ser obedecidas en la tierra, serán colocadas a la par con las del más allá. Una acción con validez es una acción eterna. Y eterna no solo respecto al sentido, sino respecto al ser, en el que se fundamenta una existencia que se eleva sobre lo pasajero.

La conclusión

El conjunto termina con un breve y sublime final:

«Sabe bien, mi querido amigo Critón, que es esto lo que yo creo oír [permanentemente], del mismo modo que los coribantes[6] *creen oír las flautas [incluso cuando éstas han enmudecido hace tiempo], y el eco mismo de estas palabras retumba en mí y hace que no pueda oír otras. Sabe que esto es lo que yo pienso ahora y que, si hablas en contra de esto, hablarás en vano. Sin embargo, si crees que puedes conseguir algo, habla.*

CRITÓN: *No tengo nada que decir, Sócrates.*

SÓCRATES: *Ea, pues, Critón, obremos en ese sentido [como nosotros tenemos por justo], puesto que por ahí nos guía [inadvertidamente] el dios»* (54d- e).

La decisión que se puso de manifiesto en el gran discurso ante el Tribunal de Justicia es ahora puesta a prueba una vez más, teniendo a la vista la posibilidad de escapar de ella, en una

[6] Bailarines en el culto de Cibeles.

conversación pausada con el viejo amigo desde la juventud. Excepto al principio, donde Critón trae las noticias de la cercanía del barco y le impulsa a la huida, este no mantiene prácticamente una verdadera conversación con Sócrates, sino que dice «sí» y «así es» al monólogo que este segundo mantiene consigo mismo –más exactamente, al diálogo que se realiza entre el examinador incansable de las opiniones humanas y «las Leyes»–.

El viaje del barco ceremonial se ha retrasado; de modo que Sócrates ha pasado largo tiempo en prisión. La detención no ha sido dura, los discípulos y amigos han tenido fácil acceso, y los días han transcurrido lo más a gusto posible en la conversación habitual. Pero Sócrates no es solo el filósofo de la reivindicación absoluta de lo verdadero y lo bueno, sino también un hombre de fuerza vital profunda e inquebrantable hasta la vejez. En este sentido, ha habido momentos en que la vida ha elevado su voz desafiante y él ha debido mantener su puesto. De aquí que el coloquio de Critón se desarrolla como si se dijeran en voz alta serenas consideraciones anteriores.

La exigencia del bien se ha mostrado como algo racionalmente evidente e irrefutable, y la voluntad la ha aceptado en una decisión libre. A ello se añade lo frágil y, al mismo tiempo, inquebrantable, en los que se manifiesta lo que es la persona. A esto hay que añadir el poder de la experiencia religiosa sobre la mente. La figura de la divinidad que está por encima de la existencia socrática es Apolo, como ha mostrado la *Apología* y seguirá mostrando el *Fedón*. Él es quien ha hablado mediante el oráculo de la Pitia y seguramente también mediante las advertencias del *daimon*. Pero, con las palabras acerca del sonido de las flautas y del éxtasis de los coribantes, la experiencia pasa en un momento de la esfera

de la luminosidad a la del entusiasmo dionisíaco -y no se debe olvidar que Apolo y Dionisos permanecen más cerca uno de otro de lo que presupone la acostumbrada antítesis-.

Al igual que la *Apología*, también el *Critón* muestra la relación que existe entre el problema de la muerte y de la conciencia. La conciencia puede conducir al hombre a la muerte física, si sus mandatos producen un enfrentamiento irresoluble con lo establecido. Pero también supera a la muerte, haciendo posible una relación de sentido que va más allá de la muerte temporal. Esta relación no reside, a pesar de la última frase de la conversación, en lo dionisíaco. Esto sería el caso, si la muerte se comprendiese como un reflujo de la ola de la vida, al cual siguiese un nuevo flujo; o como culminación de la vida individual, en la cual, rompiendo la estructura singular, se abriese paso triunfalmente la totalidad. La muerte será superada más bien por el hecho de que el hombre espiritualmente adulto se hará consciente de lo absoluto que permanece más allá de la corriente de la vida y de sus ritmos, más allá también del nacimiento y la muerte; se hace consciente de lo justo, lo verdadero, lo santo, que le llama y le liga de un modo único. Precisamente por eso se dará cuenta de que en él mismo hay algo que debe responder a esa validez y debe dejarse ligar por ella, esto es, el espíritu. Este es afín a lo válido y lo será tanto más, cuanto más puramente obedezca a su llamada. Mediante esta experiencia todo lo pasajero es despojado de su poder y se gana una seguridad que ya no se puede quebrantar.

En el primero de los cuatro diálogos, está todavía oculta. Se muestra más bien en lo que fracasa y falta que en lo que se ha ganado positivamente. Eutifrón está totalmente inmerso en lo

efímero y rehúsa sobre todo las exigencias de Sócrates; pero precisamente así se manifiesta que la existencia de este está fundamentada de otra manera, incluso cuando no se logra una adecuada expresión de ello. En la *Apología* irrumpe con fuerza la conciencia socrática de estar ligado, y al mismo tiempo protegido, por lo válido. No como el estar poseído por algún misterioso poder, que podría ser también vitalidad sublimada, sino como un compromiso mediante la norma moral y religiosa, en conocimiento y libertad. Lo que se comprende con ello es la conciencia, y, en la conciencia, el hombre espiritual. La misma vivencia de conciencia se expresa en el *Critón*, solo que más íntima y calmada. En él, Sócrates está solo con el amigo de juventud, dicho más exactamente, consigo mismo. La conversación se realiza entre la voluntad de vivir propia de su fuerte naturaleza y la obligación moral; y es conmovedor ver con qué sinceridad la conciencia -lo más íntimo al hombre y a la vez lo más lejano, que puede elevarse en medio de la corriente de la vida sobre su agitación- responde a las exigencias de la conciencia... Finalmente, el *Fedón* eleva toda la relación a la claridad más alta. Comprende la conciencia sobre todo como el órgano del sentido y de la altura de lo que tiene validez; no solo para lo moralmente bueno, sino también para lo verdadero. Lo moralmente bueno es uno con lo verdadero y ambos juntos están cimentados en lo santo; pero la conciencia constituye la respuesta del hombre espiritual a la exigencia eterna. Con estos pensamientos el *Fedón* se eleva sobre los diálogos precedentes, pero no les añade nada ajeno, sino que lleva sus supuestos básicos a su último cumplimiento.

FEDÓN

LA ESTRUCTURA DEL DIÁLOGO

El *Fedón* es, de los cuatro diálogos que nos ocupan, el más extenso y el más difícil; así se presenta primeramente ante nuestros ojos su estructura.

Al diálogo como tal le precede una escena introductoria. Equécrates de Filius se encuentra a Fedón, un discípulo de Sócrates, y le pide que le cuente las últimas horas de su maestro, y Fedón acepta gustoso.

Entonces cuenta que no podía ser ejecutada la sentencia, a causa de la tardía vuelta del barco ceremonial y lo que ocurrió el último día en prisión, hasta el momento en el que la esposa de Sócrates, Jantipa, junto con su hijo más pequeño, se despide de su marido y sale (57a- 60c). Hasta aquí el prólogo.

A ello sigue el diálogo como tal con el círculo de discípulos, que también han acudido (60c- 115a).

En él se distinguen una introducción y tres partes principales.

La introducción se desarrolla a partir de un mensaje que Sócrates encarga a uno de los presentes para el poeta Eveno, de que este le debe seguir tan rápido como sea posible a la muerte; y de hecho la fundamenta en el supuesto de que toda existencia filosófica no es otra cosa que una preparación para la muerte, es decir, es ella misma ya un continuo morir.

A partir de aquí se desarrolla el tema de la conversación principal, pues una concepción tal de la filosofía solo tiene

sentido si algo en el filósofo sobrevive a la muerte. ¿Es este el caso? ¿Es el alma -si queremos dar provisionalmente a este algo un nombre- inmortal? (60c- 70c).

La demostración de que esto es así es proporcionada por Sócrates en la conversación con Cebes y Simmias, dos del círculo de discípulos, en uno de los primeros razonamientos, al considerar el morir como el suceso dialécticamente contrario al nacer y relacionar a ambos con la realidad que permanece en el fondo, es decir, con el alma indestructible. De este modo, la muerte se muestra no como una realidad cerrada en sí misma, sino como un hecho parcial de una totalidad que lo abarca.

Al mismo resultado llega Sócrates al interpretar el conocimiento como reminiscencia, porque con ello deduce que quien recuerda, el alma, debe haber existido ya antes del nacimiento. Pero si esto es el caso -y con ello enlaza el razonamiento con lo anterior-, entonces también debe permanecer más allá de la muerte (70c- 77a). Con ello termina la primera parte.

Entonces se expresa la duda de si esto último realmente es exacto y esto conduce a un breve intermedio, en el cual Sócrates alienta a los amigos a buscar la verdad, después de que él muera (77a-78b).

A continuación empieza la segunda parte del diálogo: solamente lo compuesto, es decir, lo corporal, puede morir; por el contrario, lo simple, que se refiere a lo espiritual, es indisoluble. Lo indisoluble por antonomasia es la Idea; pero se demuestra que el alma humana es semejante a la Idea y, por ello precisamente, debe de ser indestructible. Como se ha di-

cho, existe desde un principio, a causa de su esencia espiritual, lo cual no permite ninguna composición ni, por lo tanto, ninguna descomposición. Pero también lo es por su capacidad de dirigir la vida, pues en la medida en que asciende a un conocimiento más puro, se desliga de lo corporal y se asemeja a la Idea (78b- 84b). Así termina la segunda parte.

A esta le sigue un profundo corte y un segundo intermedio. Las explicaciones de Sócrates han causado una gran impresión a todos; pero Cebes y Simmias, sus verdaderos interlocutores, todavía no están convencidos y Sócrates les anima a que expongan sus dudas en la conversación. El primero se refiere a la Idea de la reencarnación y piensa que con lo precedente solo se demuestra que el alma sobrevive a un cuerpo individual, pero no que en el curso de sus reencarnaciones deba sobrevivir a todos los cuerpos. El segundo, Simmias, supone que quizá el alma no sea otra cosa que la armonía del cuerpo y debería por eso desaparecer, al mismo tiempo que sus partes.

También estas objeciones causan profunda impresión y transforman la emoción del círculo en desconcierto. Esta se transmite al oyente del relato, Equécrates, gracias al cual se traen de nuevo nítidamente a la conciencia el lugar y la situación general, la prisión y la cercana hora de la muerte. Para la estructura del diálogo, esto significa un profundo declive del discurso, a partir del cual se efectúa un ascenso aún más vigoroso al verdadero momento culminante de todo el diálogo, que es anticipado en la narración, cuando Sócrates alienta a los suyos y les conduce de nuevo al problema (84c- 91c).

Tras este segundo intermedio, el diálogo se intensifica en la tercera y más importante parte.

Sócrates refuta la objeción de Simmias primeramente mediante el análisis de la relación en la que el alma está respecto del cuerpo y, sobre todo, analizando la lucha del alma contra los instintos del cuerpo, de donde se deduce que el alma no solo puede ser para el cuerpo su armonía, una función suya.

Su respuesta a Cebes, sin embargo, sostiene que la esencia del alma se encuentra en la relación necesaria que existe entre esta y la Idea de la vida, la cual excluye a la muerte, y por ello, el alma no puede morir. Con estas declaraciones culmina todo el diálogo (91c-107b).

Terminan con un resultado práctico: si el alma es de tal esencia y rango, debe recibir también los cuidados correspondientes; un deber que se fundamenta mediante la descripción mitológica del más allá (107b- 115a).

El final del relato de *Fedón* enlaza con la introducción y cuenta la muerte del maestro (115a- 118a).

LA INTRODUCCIÓN

Tiempo, lugar, personas y ambiente espiritual

El tiempo y el lugar de la obra son determinados de forma curiosa. Es un relato a partir del recuerdo, y es presentado en una fecha sin exactitud tras los acontecimientos. El lugar donde esto ocurre es Filius, en el noreste del Peloponeso; el escenario de los propios acontecimientos relatados, la prisión de Atenas.

El marco de la narración consiste en una conversación entre Fedón y Equécrates. El primero -del cual toma su nombre el libro- es un hermoso joven, nacido en Elis, que primero fue llevado a Atenas como prisionero de guerra y allí fue vendido en el mercado de esclavos. Sócrates le libertó y de este modo le preservó de un destino vergonzoso. Su relato muestra que pertenecía al más estrecho círculo del maestro y que estuvo muy cerca de este; es por ello especialmente indicado para hablar de su muerte. Por lo que a Equécrates se refiere, a quien Fedón cuenta el relato, pertenece a la escuela de los pitagóricos y admira a Sócrates rendidamente.

En el relato mismo se entrelazan vivamente la acción y la conversación. Esta es mantenida por Sócrates con diferentes personas. Los principales interlocutores son Cebes y Simmias, ambos todavía jóvenes discípulos y amigos del filósofo Filolao en Tebas, que es pitagórico, de modo que también lo

son sus jóvenes amigos. De este modo se muestra el marco del relato. Platón estuvo influenciado fuertemente en Sicilia por la enseñanza pitagórica. De ella proviene la idea de la transmigración de las almas y también la atmósfera de confianza con las cosas del más allá en la conversación. Aparte de los dos citados, aparecen también otras personas: el amigo de Sócrates, Critón, interviene oportunamente con una expresión de preocupación; su mujer, Jantipa, se despide, con sus hijos más pequeños; Apolodoro, que ya es nombrado en la *Apología* y será el narrador en el *Banquete*, conmueve al círculo con un duelo apasionado y también se habla de un funcionario de justicia y del carcelero.

Los otros tres escritos empiezan ya con el diálogo como tal e introducen así directamente al lector en la situación; aquí aparece Sócrates incluido en una conversación que sostienen dos hombres, después de que todo haya pasado ya. Esto tiene ante todo una ventaja literaria: el autor puede ir mostrando al lector no solo las conversaciones, sino también los acontecimientos y, de este modo, poner de manifiesto la situación más claramente de lo que sería posible en el mero diálogo.

Pero además hay que añadir todavía algo más: según la voluntad del autor, el lector no debe olvidar la escena introductoria, sino retenerla a través de todo el conjunto. Platón la recuerda literalmente, cuando cuenta, antes del comienzo de los argumentos decisivos en la tercera parte, el desconcierto que ha conmocionado al círculo de discípulos tras las objeciones de Cebes y Simmias y muestra cómo esta conmoción alcanza al oyente del relato, Equécrates; de modo parecido, señala cómo está de acuerdo este con la respuesta de Sócrates a

esas objeciones. Si el lector pudiera penetrar en las intenciones de Platón, se daría cuenta de lo profundamente respetuosa que resulta ser esta actitud, al reproducir el contenido de ese diálogo a partir del recuerdo, más que presentarlo directamente.

Finalmente, una cuestión más. En la medida en que esta muerte y la imagen del hombre que se enfrenta a ella se narra a partir del recuerdo, Sócrates es mostrado con la imagen que tendrá en general en el pensamiento platónico. Fedón dice: «Intentaré haceros el relato. Porque el evocar el recuerdo de Sócrates, sea hablando o escuchando a otro, es para mí lo más agradable». «En tal caso, Fedón», responde Equécrates, «tienes en quienes van a escucharte a otros semejantes» (58d). También se ha señalado que el acontecimiento anunciado no solo se encuentra en la lejanía temporal del pasado, sino también en la espacial, porque ha ocurrido en Atenas, mientras que el relato tiene lugar en Filius, en el noreste del Peloponeso. Con ello, la figura y el destino de Sócrates son distanciados del presente inmediato y elevados a lo intemporal. Todo es muy solemne. La conversación no se desarrolla en privado, como en *Critón*, donde la última decisión se toma entre Sócrates y el amigo que intenta su huida, sino en el gran círculo de los discípulos y en un momento también más oficial, el día de la ejecución. Pero no de forma pública, inhóspita y desapacible, como en la *Apología* ante el Tribunal, sino entre amigos y discípulos, unidos al maestro más estrechamente que la mujer y los hijos. Los funcionarios, los encargados por los Once de quitar al prisionero las cadenas el último día, van al sitio para procurar que tenga libre movimiento cuando dé el paso a la

muerte. El gran ceremonial, con el cual el Estado celebra, según una antigua tradición, las acciones de Teseo y el favor de Apolo, penetra por las puertas de la prisión. La nave estatal, que anualmente es enviada en gratitud al dios hacia Delos, ha regresado. Ahora Sócrates debe morir, tras haber disfrutado de una prórroga de vida durante el viaje de la nave, alargado por los vientos desfavorables. De manera que se abre alrededor del calabozo la amplitud del mar Egeo y la majestad de la luz de la Hélade.

EQUÉCRATES: «*¿Estuviste tú mismo, Fedón, junto a Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o [lo sucedido] se lo has oído contar a otro?*

FEDÓN: *Yo mismo estuve allí, Equécrates.*

EQUÉCRATES: *¿Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió? Que me gustaría mucho escuchártelo...*» (57a).

Por tanto, no se sabe exactamente en Filius de los últimos sucesos en Atenas.

FEDÓN: «*¿Ni siquiera, pues, estáis informados sobre el juicio, de qué manera se desarrolló?*

EQUÉCRATES: *Sí, de eso nos informó alguno, y nos quedamos sorprendidos de que se celebrara con tanta anticipación y que él muriera mucho más tarde. ¿Por qué pasó eso, Fedón?*

FEDÓN: *Tuvo una cierta suerte, Equécrates. Aconteció, pues, que la víspera del juicio quedó coronada la popa de la nave que los atenienses envían a Delos.*

EQUÉCRATES: *¿Y qué nave es esa?*

FEDÓN: *Esa es la nave, según cuentan los atenienses, en la que zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos «dos veces siete» [como ofrenda al Minotauro], y los salvó y se salvó a sí mismo»* (57b- 58a).

Según la leyenda, los atenienses dirigieron una guerra contra el rey Minos de Creta, en la que fueron vencidos y obligados a enviar cada nueve años siete muchachos y muchachas a Creta, donde eran entregados al monstruoso Minotauro. En uno de estos viajes sacrificiales, Teseo viajó también, mató al monstruo y trajo ilesos a los jóvenes de vuelta a casa.

«Así que le hicieron a Apolo la promesa entonces, según se refiere, de que, si se salvaban, cada año llevarían una procesión a Delos. Y la envían, en efecto, continuamente, año tras año, hasta ahora, en honor al dios. De modo que, en cuanto comienzan la ceremonia, tienen por ley purificar la ciudad durante todo ese tiempo [del viaje] y no matar a nadie oficialmente hasta que la nave arribe a Delos y de nuevo regrese de allí. Algunas veces, eso se demora mucho tiempo, cuando encuentran vientos [desfavorables] que la retienen. El comienzo de la procesión es cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave. Eso ocurrió casualmente, como digo, la víspera de celebrarse el juicio. Por eso, justamente, fue mucho el tiempo que estuvo Sócrates en la cárcel, el que hubo entre el juicio y su muerte» (58b- c).

¡Y vaya estado de ánimo llena la sala! Este es tan intenso, que todavía se trasluce en el sentimiento del narrador:

«Pues bien, yo tuve una asombrosa experiencia al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión, como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le veía un hombre feliz, Equécrates, tanto por su

comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino, y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como nunca ningún otro. Por eso, pues, no me entraba, en absoluto, compasión, como parecería ser natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre; pero tampoco placer como cuando nosotros hablábamos de filosofía como teníamos por costumbre[1] *–porque, en efecto, los coloquios eran de ese género–, sino que simplemente tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar, al reflexionar en que él estaba a punto de morir. Y todos los presentes nos encontrábamos en una disposición parecida, a ratos riendo, a ratos llorando, y de manera destacada uno de nosotros, Apolodoro, que ya conoces, sin duda, al hombre y su carácter»* (58d- 59b).

Los sucesos introductorios

Equécrates pregunta quién estaba allí. Fedón enumera una lista de nombres y se siente el peso de la frase, que interrumpe la enumeración: «Platón estaba enfermo, creo» (59c). En la *Apología*, Sócrates había añadido, después de decir cuánto podría pagar como castigo: «Ahí Platón, atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores».

Entonces continúa:

[1] «Cuando estábamos en la Filosofía», dice muy bellamente el texto.

«Ya de un modo continuo también en los días anteriores acostumbrábamos, tanto los demás como yo, a acudir a visitar a Sócrates, reuniéndonos al amanecer en la sala de tribunales donde tuvo lugar el juicio. Porque está próxima a la cárcel. Allí aguardábamos cada día hasta que se abría la puerta de la cárcel, conversando unos con otros, porque no estaba abierta muy de mañana. Y en cuanto se abría, entrábamos a hacer compañía a Sócrates y con él pasábamos la mayor parte del día» (59d).

El relato muestra de qué modo Sócrates ha empleado los días entre su condena y su muerte. Entonces continúa Fedón:

«Pero en aquella ocasión nos habíamos congregado aún más temprano. Porque la víspera, cuando salíamos de la cárcel al anochecer, nos enteramos de que la nave de Delos había regresado. Así que nos dimos aviso unos a otros de acudir lo antes posible al lugar acostumbrado. Y [entonces] llegamos y, saliéndonos al encuentro el portero que solía atendernos, nos dijo que esperáramos y no nos presentásemos antes de que él nos lo indicara. «Es que los Once[2] *–dijo– desatan (de los grilletes) a Sócrates y le comunican que hoy morirá». En fin, no tardó mucho en volver y nos invitó a entrar»* (59d- e).

Antes que ellos, ha llegado la mujer de Sócrates con sus hijitos:

«Al entrar, en efecto, encontramos a Sócrates recién desencadenado, y a Jantipa –que ya conoces– que llevaba en brazos a su hijito y estaba sentada a su lado. Conque, en cuanto nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran a hacer las muje-

[2] Mejor dicho, los suboficiales de estos, impuestos a las prisiones.

res: «¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!». Al punto Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón, le dijo: «Critón, que alguien se la lleve a casa». Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho» (60a).

Un aire helado se desprende de estas frases; la frialdad de corazón de la Antigüedad. Por la tarde, volverá la mujer y –en una pieza contigua, invisible para el lector– se despedirá de su marido.

Entonces un pequeño rasgo, que revela cómo este maestro del conocimiento deduce profundas reflexiones de un acontecimiento cualquiera:

«Sócrates, sentándose en la cama, flexionó la pierna y se la frotó con la mano, y mientras se daba el masaje, dijo: "Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan 'placentero'! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza"» (60b).

Al prisionero se le han quitado las cadenas y se frota los miembros hasta entonces impedidos; de modo que sus palabras representan una buena observación psicológica, en relación con la situación. Pero contemplado con mayor exactitud, entonces el pensamiento anticipa algo posterior y más importante. A saber, si él deja que el placer o el displacer sean absorbidos por la corriente total de la vida, entonces causaría con ello la relativización del nacimiento y de la muerte, frente a la

existencia entera, que transcurre por muchas reencarnaciones, de lo cual se hablará más adelante.

Placer y displacer son fenómenos singulares. No pueden estar juntos; si viene uno, el otro se va, y, a pesar de ello, están mutuamente unidos. Esopo, dice Sócrates, hizo una fábula sobre ello. El nombre no aparece de forma casual. Sócrates ha estado ocupado con él últimamente. Justo cuando Cebes, uno del círculo, oye mencionar el nombre, dice que Eveno, que es un sofista y poeta conocido por todos ellos, pregunta: ¿qué hay del rumor que él ha oído acerca de que Sócrates ha compuesto poesías en la cárcel? A ello responde Sócrates:

«Dile entonces a él –dijo– la verdad, Cebes. Que no los compuse pretendiendo ser rival de él ni de sus poemas –pues ya sé que no sería fácil–, sino por experimentar qué significaban ciertos sueños y por purificarme, por si acaso ésa era la música que muchas veces [en el sueño] me ordenaban componer» (60d- e).

Y entonces cuenta los últimos:

«Pues las cosas eran del modo siguiente. Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía [sin embargo] el mismo consejo, con estas palabras: "¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!"[3]*. Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores [a que corran todavía mejor], y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la*

[3] Su equivalencia es la gimnástica.

más alta música, y que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente esa música popular, no desobedecerlo, sino hacerla» (60e- 61a).

De nuevo, un rasgo que lleva a relacionar la figura de Sócrates con lo religioso, que pertenece esencialmente a su imagen, como la actitud algo pedante y el modo racionalista, con los cuales busca cumplir la exhortación: primero ha compuesto un himno a Apolo; pero entonces considera que un poeta no debería crear a partir de pensamientos medidos racionalmente, sino a partir de la libre fantasía. Pero, como él no se siente capaz, los ha tomado «de las obras, que brotan de la fantasía», de las que tenía a mano, esto es, de algunas fábulas de Esopo. Estas –que estaban escritas en prosa– las ha pasado al verso y con ello ha cumplido, en la medida de sus capacidades, la orden del sueño.

INTRODUCCIÓN
A LA CONVERSACIÓN PRINCIPAL

El mensaje a Eveno y la muerte

Entonces resuena el gran tema:

«*"Explícale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le vaya bien, y dile, que si es sensato, me siga lo antes posible. Me marcho hoy, según parece. Pues lo ordenan los atenienses". Entonces Simmias dijo: "¡Vaya un consejo ese que le das, Sócrates, a Eveno! Muchas veces ya me he encontrado con el hombre [y le conozco bien]. Desde luego que por lo que yo he captado de él no te obedecerá de buen grado de ningún modo". "¿Cómo? -dijo él- ¿No es filósofo Eveno?". "Me parece que sí", contestó Simmias. "Pues entonces Eveno estará dispuesto, como cualquier otro que participe de esta profesión. Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que no es lícito". Y al tiempo que decía esto, bajaba sus piernas al suelo, y sentándose así, sostuvo ya [en esta posición] el resto del diálogo*» (61b- d).

El pequeño suceso relatado indica más profundamente que cualquier bella expresión el carácter artístico de Platón: Sócrates se sienta con las piernas estiradas en su lecho e intenta aliviar el dolor que le han dejado las cadenas. En el momento en que el razonamiento se vuelve más serio, deja de hacerlo y pone los pies sobre el suelo.

Entonces le pregunta Cebes:

«*"¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?". "¿Cómo, Cebes? ¿No habéis oído tú y Simmias hablar de tales temas, habiendo estudiado con Filolao?". "Nada preciso, Sócrates"*» (61d).

El pitagórico Filolao debió de haber dicho a alguno de sus discípulos que la muerte era en sí incluso algo bueno, porque ella conducía a los hombres a la libertad del espíritu, pero que este no se la debía dar a sí mismo.

«*Claro que yo también hablo de oídas sobre esas cosas. Pero lo que he oído no tengo ningún reparo en decirlo. Además, tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos acerca del viaje hacia ese lugar, [para comprender] de qué clase suponemos que es. ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol?*» (61d- e).

El condenado debe ser ejecutado solamente antes del amanecer. Hasta entonces quedan todavía muchas horas. Para la mayoría este tiempo sería solo una espera insoportable a la muerte cada vez más cercana; Sócrates la ocupará con el diálogo filosófico –y debemos advertir que ha mantenido su última conversación con la misma serenidad y precisión que todas las incontables mantenidas anteriormente en las casas, en las calles y en los gimnasios–.

Cebes inicia el diálogo con la pregunta: ¿por qué uno no se debe matar a sí mismo? Sócrates responde que el asunto «es mejor morir que vivir» verdaderamente tiene validez de

manera «simple frente a todos los demás»*; pero que no se refiere al suicidio, sino –como pronto será expuesto– al ascenso constante de lo vital y psicológico a lo espiritual. El hecho de que la frase no exprese ningún pesimismo, ni odio, ni desánimo por la vida, es evidente a la vista de una personalidad como la de Sócrates.

«El dicho [como fundamento de esta prohibición] que sobre esto se declara en los misterios [de los órficos y los pitagóricos], de que los humanos estamos en una especie de prisión[4] *y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de esta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender»* (62b).

Pero, si el estar libre del cuerpo es un bien tan alto, ¿por qué uno no se lo debería procurar?

«No obstante, me parece que [sobre esta difícil cuestión], a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses»* (62b).

El hombre no se pertenece a sí mismo. La existencia es algo que le es asignado; de modo que también se le debe poner un fin solo a partir de una voluntad asignada:

---

* Guardini traduce el texto griego en alemán como «allein von allen anderen unbedingt und ausnahmlos», es decir: «el único entre todos los otros, de manera incondicional y sin excepción» (N. de la T.).

[4] La palabra φρουρά tiene doble significado; significa tanto el velar activo como el pasivo ser vigilado y encerrado.

* Guardini traduce este texto del griego como «dass Götter unsere Hütter, und [wir] Menschen ein Teil der Herde der Götter sind», es decir, «que los dioses son nuestros pastores y [nosotros], los hombres, parte de su rebaño» (N. de la T.).

«Tal vez, entonces, desde ese punto de vista [de la proposición], no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como esta que ahora se nos presenta» (62c).

De hecho, Sócrates también «se matará» cuando beba por sí mismo el vaso... Cebes, un joven agudo, pone una objeción: el «rebaño de los dioses» se encuentra aquí sobre la tierra; si aquí son los dioses los pastores, y realmente son buenos pastores, ¿por qué entonces la exigencia ante todo de que el filósofo deba morir y abandonarles? Sócrates responde:

«En efecto, yo –dijo–, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses [pero en todo caso] sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaría por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en tal manera [contra la muerte, como haría si no tuviera esa certeza], sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos» (63b- c).

El sentimiento inconsciente piensa que a través de la muerte se va a lo que está fuera de todo lugar, por supuesto, a lo negativo. La interpretación homérica ha visto en el estar muerto algo sombrío. Sócrates, por el contrario, subraya que el hombre está en todas partes bajo la protección divina, y que la vida del más allá es ante todo la verdadera, definida, naturalmente, en su sentido de comportamiento ético del más acá.

Simmias, el joven amigo de Cebes, querría saber más en concreto:

«¿Cómo, Sócrates? -dijo Simmias-. Y tú guardándote esa idea en tu mente vas a marcharte, o nos la puedes comunicar también a nosotros? Porque me parece a mí que ése podría ser un bien común, y a la vez te servirá de apología [de tu confianza], si es que nos convences de lo que dices» (63c- d).

Se trata de la pregunta acerca de si la conciencia de la existencia se detiene con la muerte y, a consecuencia de ello, nada permanece, a lo cual responde la angustia; o si una conciencia positiva de la vida puede y debe atravesar la muerte.

Pero entonces se interpone un intermedio muy corto. Este aumenta el suspense; y no solo esto, sino que sitúa la imagen de Sócrates de nuevo en una maravillosa luz cercana.

«—Bueno, lo intentaré -dijo-. Pero veamos primero qué es lo que aquí Critón pretende decirnos, me parece, desde hace un rato.

—Qué otra cosa, Sócrates, va a ser -dijo Critón-, sino que hace rato que me dice el [hombre] que va a darte el veneno que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno. En caso contrario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así beban dos y hasta tres veces».

Y le contestó Sócrates:

«—¡Ea, mándalo a paseo! Que se cuide solo de su tarea, para estar dispuesto a dármelo dos veces, si es preciso, y hasta tres.

—Bueno, algo así sabía que dirías -dijo Critón-. Pero me da la lata desde hace un rato.

—Déjalo -dijo-» (63d- e).

Esto no es ningún gesto estoico; el que habla aquí está lleno de vida. Es una superioridad real y la hace creíble la apasionada participación del gran filósofo, que se siente absorbido por el problema y entonces deja todo a un lado, incluso la pregunta sobre si él debe morir fácil o difícilmente, como un obstáculo inoportuno. Tan grandes son la seriedad y la concentración que se dedican al tema –¡a este tema!–.

El tema

«*Ahora yo quiero daros a vosotros, mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y está bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera. Cómo, pues, es esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré explicároslo.*

Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban» (63e- 64a).

Con esas palabras, Simmias se ríe, aunque «no estaba ahora con ganas de reírse», pues piensa lo que la gente diría si lo oyeran.

Con ello se expresa una vez más la ironía platónica -no solo socrática–: una fina burla de sí mismo a la vista del *pathos*

más elevado. Al tiempo que proporciona una indicación sobre las concepciones de la totalidad, también indica el trasfondo, en el que se destaca la pregunta sobre los filósofos: «en qué sentido andan moribundos y en qué sentido son dignos de muerte». Pero lo que se refiere a su discusión debe realizarse entre aquellos que están existencialmente adecuados a ella: «*Conversemos, pues –dijo–, entre nosotros solos, mandándolos a los demás [a los que no entienden de ello] a paseo*» (64c).

La muerte es la separación del cuerpo; el estar muerto, el estado en el cual «el alma se queda sola en sí misma separada del cuerpo». Pero el verdadero filósofo se desprende de lo corporal, mediante el sentido del filosofar mismo, durante su vida entera. Sea lo que sea que haga, siempre, «*en cuanto puede, está apartado de ésta [de la vida corporal], y en cambio, está vuelto hacia el alma*» y «*muy a diferencia de los demás hombres*» (64e- 65a). Porque –y con ello alcanza el razonamiento el núcleo de la filosofía platónica, es decir, la teoría del verdadero ser y conocer el mundo corpóreo, al cual está agregada la experiencia sensible, no contiene ninguna auténtica verdad, sino solo un contenido significativo vacilante, comprensible mediante una opinión incierta. El conocimiento de la auténtica verdad es solo posible cuando el alma espiritual se eleva sobre las impresiones de los sentidos. Esto solo sería el caso,

«... *cuando no la perturba [más] ninguna de estas cosas [los sentidos en general], ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.*

—Así es.

—Por lo tanto, también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?» (65c- d).

Pero «el ente» es el sentido que aparece por encima de las apariencias; es la Idea, que es a la vez la realidad verdadera e imperecedera. Esto será aclarado con un ejemplo:

—«¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?

—Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!

—¿Y, a su vez, algo bello y bueno?

—¡Cómo no!

—¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca?

—De ninguna manera -dijo él.

—¿Pero acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero [en realidad] a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es [no solo de lo justo]. ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?

—Así es, en efecto.

—Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión [corporal] al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento,

sino que, usando solo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, de los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?» (65d- 66a).

El discurso sobre el modo filosófico de morir es comprensible solo a partir de la teoría platónica del conocimiento. Aunque se anticipe lo que va a ser discutido más adelante, se indican aquí sus fundamentos.

Esto se consigue sobre todo mediante una comparación con los puntos de vista del gran discípulo de Platón, Aristóteles. La realidad es para este la conexión de las cosas, el mundo que se capta por medio de los sentidos. En cada cosa se encuentran, sin embargo, diferencias a tener en consideración. En primer lugar, la esencia, la estructura de determinaciones comprobables racionalmente, las cuales hacen que el ente en cuestión sea el mismo, es decir, que este roble, por ejemplo, no sea un abeto ni un cristal de roca, ni un águila ni ninguna otra cosa, sino precisamente un roble. Después está lo no esencial o accidental, que puede ser o no, sin que por ello quede anulado lo propio de la cosa; por tanto, en nuestro caso, la edad del árbol, su lugar, el número de sus hojas, el espesor de esta o aquella rama, etc. El conocimiento parte de los sentidos. Estos perciben los diferentes aspectos de las cosas y las transmiten en forma de sensaciones al conocimiento, que son integradas por el entendimiento pasivo en una unidad, la representación; el entendimiento activo produce las representaciones, extrae de ellas la esencia, lo válido para todas las cosas de la misma

especie, y la formula en el concepto intelectual. Y la verdad consiste en que el concepto corresponde al contenido esencial real de la cosa. Platón ve las cosas de manera totalmente distinta. Para él la esencia de las cosas está dada en la cosa misma solo en sentido impropio; en sentido propio, existe como contenido de sentido objetivo, como Idea, en sí y para sí. La Idea es válida y eterna, y constituye con las otras Ideas un mundo espiritual, no influenciado por las variaciones de lo terreno, en el que se da el roble en sí, el abeto en sí, el cristal y el águila en sí y, de este modo, la imagen primigenia de cada ser. En las cosas concretas se encuentra solamente en forma de imitación, de participación. En la Idea se origina lo que la cosa posee de esencia y valor; sin embargo, todo permanece insuficiente, cambiante e inestable. A esta impropiedad e insuficiencia se ajustan las percepciones de los sentidos; su resultado es la δόξα, la opinión, lo indeterminado y vacilante, a partir de lo cual viven los hombres ligados a lo cotidiano. Para que se produzca un conocimiento en cuanto a la esencia, debe actuar el espíritu, el cual percibe y contempla la imitación o semejanza que las cosas tienen respecto a las Ideas, investigando su qué, su cómo, su por qué y, de pronto, se le ilumina la forma esencial misma, lo válido, que permanece necesariamente y es inteligible de por sí. La fuente de este conocimiento no es la cosa; de su contemplación ha brotado solo en cierto modo el contacto con la forma esencial, con la Idea. Lo que capta a esta en sí misma no son los sentidos, sino la fuerza de la contemplación del espíritu puro. En esto consiste el verdadero conocimiento, la νόησις, en la que se realiza la manifestación del objeto y, precisamente por ello, el acto de penetrar en la luz del sentido, por parte del que conoce, se llama ἀλήθεια, des-ve-

lamiento, verdad. Las Ideas no son meramente pensadas, como los conceptos esenciales de Aristóteles, sino que son reales. Son espirituales, eternas, en el fondo, realidades divinas. A diferencia de las cosas, que continuamente cambian y desaparecen, son el ser auténtico y esencial. Mediante la luz de su fuerza de sentido, atraen al espíritu hacia sí. De alguna manera, este experimenta esa atracción siempre. Pero estalla desde sus fundamentos cuando lo sensible llega hasta lo bello y se enciende en amor por él. Este amor se dirige ante todo a los hombres que encuentra; pero ya constituye un estado que es sensible para lo más alto: para el resplandecer de la Idea; en último término, del Bien Eterno que permanece tras o sobre la Idea. En vista de ello se despierta el verdadero *eros*, que sitúa la vida entera en un movimiento de ascenso, de lo cual trata el discurso de Sócrates en *El Banquete*. Entonces se muestra lo que significa el pensamiento platónico acerca de la muerte: el deseo del espíritu humano de liberarse de lo pasajero y ascender, mediante el *eros* y la *nóesis*, al mundo de las formas significativas; el anhelo de libertad del espíritu puro, que puede que sea temerario e incluso peligroso, pero que, con toda seguridad, no es decadente.

Esta imagen de la esencia del conocimiento y del sujeto capaz de conocer no debe ser tomada a la ligera; es una de las cuatro o cinco que han determinado la historia de la filosofía. Es grandiosa, atrevida y arrogante. En cierto sentido, se puede decir que es incluso inhumana, porque intenta separarse del ámbito que corresponde a lo humano en sentido propio, esto es, el cuerpo y la historia; pero por otra parte también resulta ser muy humana, porque solo el hombre es capaz de arries-

garse de ese modo en el peligro y en la posibilidad de la destrucción, más allá de los límites seguros, como sucede en este caso.

Lo que sigue expresa las diferentes limitaciones que se producen al vivir de forma corpórea entre las cosas y acontecimientos temporales y se menciona como última opción: «o no es posible adquirir nunca el saber, o solo muertos. Porque entonces el alma estará consigo, separada del cuerpo, pero antes no» (66e).

De aquí se deduce la consecuencia para la hora presente:

«Por lo tanto -dijo Sócrates-, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega adonde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso [el Bien] que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que considere que tiene preparada la inteligencia, como purificada» (67b- c).

Y de nuevo:

«En realidad, por tanto, -dijo-, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible» (67e).

Se admite de nuevo este razonamiento y se muestra que incluso puede haber quien se resuelva a morir voluntariamente -por la pérdida de la persona amada o por el sentimiento del honor amenazado-. Pero esto no se hace porque quiera su muerte misma, pues esta es contemplada como un mal. Si aun así es elegida, entonces es porque es el único ca-

mino para evitar un mal mayor, como sería el seguir viviendo en soledad o la pérdida del honor. Se es, por tanto, valiente por temor. Sin embargo, la verdadera valentía no debería ser causada por motivos tan contradictorios, sino que se debería elegir la muerte porque conduce a la vida verdadera, esto es, a la auténtica relación con la Idea.

Entonces el razonamiento en su conjunto culmina en una reflexión religiosa.

«Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador. Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos mistéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses» (69b- c).

Estas palabras aluden a los misterios órficos, en los cuales, el hombre piadoso creía purificarse de la culpa y de las vinculaciones terrenas y de este modo hacerse digno de una vida en el más allá con los dioses.

«Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes»[5]. Y éstos [últimos] son, en mi opinión, no otros, sino los que han filosofado rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible,

[5] Un dicho órfico, que quiere decir: hay muchos que portan el tirso y participan en las celebraciones religiosas, pero solamente pocos que experimenten el verdadero éxtasis, la elevación purificadora en lo divino.

haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco según me parece» (69c- d).

Al lector contemporáneo quizá le resulte ajeno todo este razonamiento. Tiende a pensar que, si alguien tiene capacidad e interés filosófico, se dedique a reflexionar sobre los problemas, lea los escritos que tratan sobre ello y llegue finalmente a sus conclusiones. Por el contrario, en una situación hipotética, Platón diría: cada objeto necesita verdaderamente, para ser conocido, una actitud adecuada a él, una actitud que posibilite las vivencias correspondientes a ese objeto, que proporcione el punto de vista adecuado y que active el modo de ver correcto. Esto rige tanto más estrictamente, cuanto más elevado sea el objeto del que se trate. No se puede contemplar lo vital desde la actitud que se aplica al ámbito de lo mecánico, porque entonces solo se ve lo mecánico. No se pueden investigar las cosas humanas a partir de la actitud y con el modo de ver que son apropiados para los seres vivos, porque entonces no se alcanza a contemplar al hombre como tal. El conocimiento científico no significa en sí captar un ente con una actitud y un método normativos -los cuales son tomados ciertamente de cierto ámbito calificado como normativo, como la ciencia natural o la historia-, sino de manera que pueda ser comprendido según su esencia, en la actitud noética y con el método que le corresponden. Por consiguiente, Platón plantea la pregunta sobre el método propio de la búsqueda filosófica; pero también, a la vez, la cuestión sobre la esencia del filósofo mismo: ¿cómo se debe comportar el hombre, en qué disposi-

ción debe estar, para que pueda llegar por encima de todo a la contemplación del objeto filosófico, esto es, para que pueda movilizarse hacia él? Y la respuesta dice que ese comportarse y ese ser requieren la decisión de dedicarse a la vida según el espíritu, y, por ello, la renuncia y la superación de todo lo demás.

La pregunta sobre la existencia de un conocimiento espiritual puro y una vida en sentido platónico, y qué peligros se encuentran en una aspiración que tiende a ello, es una cuestión en sí; pero es indudable que el auténtico filosofar presupone una actitud y un modo de vivir adecuado y Platón ha mostrado en su obra principal, *La República*, la imagen de la existencia filosófica y su desarrollo. Cuando se dice más adelante que el hombre que se libera de la vida sensible para aspirar al conocimiento y que se concentra en el espíritu hace lo mismo que el místico –el cual se purifica a sí mismo mediante el recogimiento interior y las celebraciones cultuales y simbólicas y se capacita para la vida con los dioses–, se muestra claramente que los conceptos de «espíritu» y de «conocimiento» significan aquí algo distinto que el ser racional de la época moderna, pues están mucho más impregnados de significado religioso y dirigidos por fuerzas numinosas. Aspirar al conocimiento filosófico significa para Platón luchar por la salvación.

«*Esto es, pues, Simmias y Cebes, lo que yo digo en mi defensa, de cómo, al abandonaros a vosotros y a los amos [divinos] de aquí, no lo llevo a mal ni me irrito, reflexionando en que también allí voy a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros. A la gente le produce incredulidad el tema. Así que, si en algo soy más convincente en mi defensa ante vosotros que ante los jueces atenienses, estaría satisfecho*» (69 d- e).

Platón no tiene mucho que ver con lo que generalmente se llama platonismo. No es ni el profeta de un espiritualismo alejado del mundo ni el promulgador de una existencia estética; sus conceptos más bien están basados en la experiencia específica de la realidad del espíritu, recién nombrada, y en la particularidad del «ente», pues el espíritu no es ninguna razón abstracta en sentido racionalista, sino la sustancia real del hombre y la fuerza esencial de la existencia personal. Está relacionado con la esencia de las cosas, que es lo que se considera la verdad; con el mundo de los valores, que están fundamentados en el Bien; con la forma y el ordenamiento correctos de la vida, que se manifiestan a través de la belleza –y todo ello en su forma eterna, como Idea–. Lo que significa la Idea platónica no es fácil de decir, porque la modernidad ha ido por caminos distintos a los de Platón. No es un mero concepto, ni un esquema abstracto de validez, sino lo propiamente real, la unidad perfecta de validez y realidad, ante la cual las cosas del ámbito empírico son tan impropias como el cuerpo respecto del alma. Solamente a partir de esta experiencia tienen sentido las reflexiones de Platón; tan pronto como falta, se vuelven «idealistas».

Y en ellas reside, como ya se ha dicho, una decisión específica en el fondo: la determinación de construir la existencia a partir de la relación entre el espíritu y la Idea, de modo que el acto de ejercer el pensamiento será realmente serio en la medida en que el pensador logre entrar en esta relación, mediante la renuncia y el ejercicio. Con Platón sucede que nunca será pensado de forma suficientemente «inacadémica». En su enseñanza resuena verdaderamente la «llamada de la divinidad de la muerte». Desde aquí se proyecta además una

nueva luz sobre el comportamiento de Sócrates ante sus jueces. En la medida en que Sócrates pensaba platónicamente –y debe haber sido así en gran medida, pues, si no, sería imposible que su discípulo, que vivió diez años junto a él, mostrase su imagen de la forma como hizo en el *Fedón*–, estaba impulsado verdaderamente por una profunda «voluntad de muerte», claro que de otro modo que el considerado por Nietzsche. Se trataba de la voluntad de alcanzar, según el «ejercitarse en la muerte» de carácter filosófico practicado a lo largo de toda su vida, la libertad de la pura reciprocidad entre el espíritu y la Idea mediante la propia muerte. En último término, por tanto, no se trata de una cuestión de carácter ético –ni tampoco de una responsabilidad filosófica con la propia convicción–, sino de una cuestión de tipo metafísico y religioso, que disuelve todos los límites del deber y del poder; una exaltación dionisíaca del espíritu, como se muestra en las palabras sobre los auténticos portadores de tirsos.

De manera que desde el principio del diálogo los temas están entrelazados. La muerte inminente de Sócrates aparece como expresión de ese morir, que, según el convencimiento platónico, reside en la esencia del filosofar mismo. Sócrates es filósofo no solo en la voluntad y el esfuerzo, sino en el ser y el destino; por eso los discursos siguientes no serán palabras de consuelo, sino de revelación. Manifestarán lo que significa la filosofía como existencia: qué sentido la justifica, qué realidad la fundamenta, y mediante qué fuerza se afirma.

Esta voluntad hacia el espíritu es, dicho una vez más, todo lo contrario a decadente, según lo calificó Nietzsche. El hecho de que lo haya sido a menudo –lo cual ha ocurrido

cuando se ha atenuado la voluntad fundamental religiosa y ética, y ha prevalecido la especulativa o estética– no tiene nada que ver con Platón. Lo que él sostiene no significa ni debilidad vital ni odio contra las cosas del mundo. El mismo filósofo, que aspira como pensador a la esfera del puro espíritu, se vuelve como legislador y educador a la del cuerpo y las cosas. El «odio» que aquí reina, es uno capaz de amar, pues presupone el cuerpo y las cosas, para llegar a ser capaz de superarse espiritualmente; incluso procura, se podría decir, la medida más alta posible de formas bellas y vigorosas de corporalidad y materia, para que esa superación se pueda realizar completamente[6]. El designio espiritual de Platón implica al hombre completo, del cual trata en su teoría de la educación y, por eso, su exigencia respecto a la muerte solo podrá ser contemplada correctamente a partir de aquella intensidad vital, que encuentra su mejor expresión en su teoría del Estado. Tan pronto como esta relación se difumina, Platón queda reducido a «platonismo», que significa, de hecho, una decadencia, pero también un «residuo» de la visión originaria.

«Después de que Sócrates hubo dicho esto, tomó la palabra Cebes y dijo:

---

[6] La representación del hombre en Platón no es por tanto estática, en forma de un cuadro, sino dinámica, en forma de un acontecimiento. El hombre es ese ser que realiza el ascenso mortal hacia el espíritu puro, para lograr allí, mediante la contemplación de la Idea, es decir, del Bien, a ser totalmente puro y realmente bueno, bello y santo; pero con el fin de volver entonces a la tierra y fundamentar la existencia humana, construir la verdadera *polis*, en la cual las leyes sean totalmente «justas» y los hombres permanezcan totalmente en la *areté;* para que estas, a su vez, puedan así lograr el ascenso al ser espiritual puro de la forma más perfecta posible.

—"Sócrates, en lo demás a mí me parece que dices bien, pero lo que dices acerca del alma les produce a la gente mucha desconfianza [pues piensan, efectivamente] en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo que se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. [Esto es muy intranquilizador]. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, [para demostrar] lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento"» (69e- 70b).

Con ello está planteado el verdadero problema del diálogo: ese concepto de la filosofía y esa imagen del verdadero filósofo tienen entonces solamente sentido, si en los hombres hay algo que sobreviva a la vida inmediata, es decir, el alma.

Y ciertamente, con esta expresión se piensa algo distinto que el débil εἴδωλον del mundo homérico. Este no podría llevar nunca una existencia como aquella, de la que se trata en Platón. Es un hombre de escasa realidad, al que le faltan el vigor del cuerpo, la calidez de la sangre, la luz de la conciencia, la fuerza de la voluntad y la plenitud de las sensaciones; representado según las sombras que proyecta un objeto o según la forma que se le aparece en sueños. Por el contrario, el alma en la que piensa Platón es una realidad más elevada que eso, cuya ausencia origina las «sombras»; y que, por eso mismo, es ca-

paz de subsistir tras la pérdida de la vida, de modo tal, que con esa pérdida incluso consigue la libertad completa de su ser... Pero tampoco se puede confundir el alma de Platón con el muerto de la religión primitiva. Este es real, pero pertenece a un ámbito extraño a la existencia inmediata en el mundo; un ser que inspira horror, no comprensible desde este mundo, sino dirigido a otro. Un ser lleno de energía; pero de una temible, que destroza la vida terrena y debe mantenerse alejada mediante la veneración temerosa, la acción de muchas ofrendas y cuidadosas precauciones cultuales y mágicas... El alma que piensa Platón, por el contrario, está asociada con la luz y es capaz de poner en práctica todas las categorías y grados de lo bueno. Está orientada a un ámbito superior a la existencia inmediata y destinada a trascenderla; pero de modo que lleve consigo ese contenido significativo, e incluso lo realice verdaderamente. El ámbito que se asemeja esencialmente a ella es lo más elevado y su auténtico movimiento es el ascenso.

Se trata, por tanto, del descubrimiento del espíritu vivo, que es determinado por la verdad y el bien, que es el sujeto de los actos con validez permanente y que, precisamente por ello, no solo es real, sino que resulta ser más real que lo corporal, incluso se puede decir que lo único real en sentido platónico. El descubrimiento del alma espiritual está unido al de la verdad válida en sí y, por tanto, no es posible sin este.

Cebes ha planteado dos preguntas. La primera: si el alma del hombre muerto realmente subsiste; la segunda: si tiene conciencia y fuerza vital. Deben ser contestadas, para que la interpretación socrático-platónica de la existencia alcance pleno significado.

—*«Dices verdad, Cebes -dijo Sócrates- Pero ¿qué vamos a hacer? ¿O es que quieres que charlemos de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no?*

—Yo, desde luego -dijo Cebes-, escucharía muy a gusto la opinión que tienes acerca de estas cosas.

—[Se podría preguntar si estoy autorizado para ello, pero] Al menos ahora creo -dijo Sócrates- que nadie que nos oiga, ni aunque sea autor de comedias, dirá que prolongo mi cháchara y que no hago mi discurso sobre los asuntos en cuestión» (70b-c).

¡Sublime ironía del hombre que en algunas horas dará fe de la verdad de su discurso mediante la muerte, frente al personaje de Aristófanes, aplaudido por el público en el teatro, que presenta al filósofo en su obra *Las nubes* como un bufón, suspendido en el aire colgado de una cesta!

«Conque, si os parece bien, hay que aplicarse al examen. Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades [perviviendo] las almas de las personas que han muerto o si no» (70c).

PRIMERA PARTE
DE LA CONVERSACIÓN PRINCIPAL

La relativización del nacimiento y la muerte

Con las palabras: «Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades [perviviendo] las almas de las personas que han muerto o si no», empieza la discusión. Y, a decir verdad, esta toma inmediatamente un derrotero peculiar, expresando mediante una sentencia órfica la capacidad del alma para sobrevivir a la vida terrena pasajera:

«*Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen de los muertos los vivos, ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas?*» (70c- d).

El «antiguo relato» contiene la enseñanza órfico-pitagórica, según la cual la existencia de un hombre no se realiza solo en el transcurso de una vida, sino de varias; dicho con más exactitud, el alma se debe reencarnar de nuevo, hasta que esté bastante limpia como para «vivir con los dioses». Por tanto, si el nacimiento significa que un alma entra en la vida terrena desde la situación del «estar muerto», dicho más exactamente, del estar más allá, entonces el alma ya debía existir allí. Pero entonces la muerte futura del hombre que ahora empieza a vivir no puede significar que se convierta en nada, sino que su alma vuelva a la situación del «estar muerto», es decir,

a la vida puramente espiritual. Mediante estas ideas la existencia humana es considerada como un todo, que se realiza en el tránsito entre distintos ámbitos, del más allá y el más acá y en la sucesión de diferentes estados, de una forma de existencia puramente espiritual y de otra terrena. Nacer y morir son entonces los respectivos pasos de un ámbito y estado al otro, e implican un tercero que permanece en el fondo, que subsiste mediante ellos; esto quiere decir, sin embargo, que esos estados no tienen ningún carácter fundamentado y comprensible en sí, sino uno episódico y dialéctico.

Esto será entonces desarrollado en profundidad, y se mostrará que no solo sucede en los hombres, sino también en las cosas de la naturaleza, cuando determinados sucesos y estados en el mismo ser desaparecen y retornan.

«Ahora bien, no examines eso solo en relación con los humanos –dijo Sócrates–, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así [como precisamente se dijo], no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo» (70d- e).

Sobre ello se ofrece una lista de ejemplos: lo más grande existe a partir de lo más pequeño, lo más fuerte a partir de lo más débil, lo rápido a partir de lo lento, lo peor de lo mejor, lo justo de lo injusto, lo separado de lo mezclado, lo más caliente de lo más frío, y al contrario, respectivamente. El sentido de los ejemplos es claro: se nombran estados que tienen claramente carácter dis-

tinto -«opuestos», dice la palabra usada de forma indeterminada-, pero que se relacionan por tener una misma medida y una realidad que permanece en el fondo. Aunque se excluyen mutuamente, también proceden de hecho «uno del otro» y así tiene lugar el fenómeno que ha originado desde el principio la pregunta en el espíritu griego: el cambio y su relación con el ser.

Los comportamientos enumerados representan oposiciones solo aparentemente; en realidad se trata de meras diferencias de grado. De manera distinta sucede con lo que se menciona a continuación, que realmente está construido de forma dialéctica y conduce al objetivo de la reflexión, esto es, la relación del sueño y la vigilia con sus respectivos pasos:

«Pues de una de las parejas que hace poco yo mencionaba -dijo Sócrates- te hablaré yo, de ella y de sus procesos genéticos [relacionados], y tú dime de la otra. Me refiero al dormir y al estar despierto, y a que del dormir se origina el estar despierto, y del estar despierto el dormir, y los procesos generativos de uno y otro son el dormirse y el despertarse» (71c- d).

Tras este esquema, Cebes sigue pensando:

—«Dime ahora tú -dijo- de igual modo [tu opinión] respecto a la vida y la muerte. ¿No afirmas que el vivir es lo contrario al estar muerto?

—Yo sí.

—¿Y nacen el uno del otro?

—Sí.

—Así pues, ¿qué se origina de lo que vive?

—Lo muerto [dijo Cebes].

—¿Y qué -dijo- [se origina] de lo que está muerto?

—Necesario es reconocer –dijo– que lo que vive [dijo Cebes].

—¿De los muertos, por tanto, Cebes, nacen las cosas vivas y los seres vivos?

—Está claro [dijo Cebes].

—Existen entonces –dijo– nuestras almas [antes del nacimiento] en el Hades [inquirió Sócrates].

—Parece ser» (71d- e).

Entonces es propuesta la otra cara de la relación.

—«Es que de los dos procesos generativos [de este fenómeno general] a este respecto al menos uno resulta evidente. Pues el morir, sin duda, es evidente, ¿o no?

—En efecto, así es –respondió [Cebes].

—¿Cómo, pues, –dijo él– haremos? ¿No admitiremos el proceso genético contrario [para que quede clara también la otra forma del proceso], sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto?

—Totalmente necesario –contestó [Cebes].

—¿Cuál es ese?

—El revivir.

—Por lo tanto –dijo él–, si existe el revivir, ¿ese sería el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir?

—Sí, en efecto» (71e- 72a).

Finalmente, el resultado de todo:

«Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo» (72a).

Pero lo siguiente corrobora lo dicho, añadiendo: si hay una variación, un «llegar a ser» solamente hacia uno de los lados, de la vida a la muerte y no lo hubiera al contrario, de la muerte a la vida, entonces «todo se consumiría en la muerte». El movimiento del devenir debe ir, por tanto, en ambas direcciones, lo cual presupone que el alma ya existía antes del nacimiento y todavía existirá después de la muerte.

Se trata del intento de entender el «devenir», es decir, la sucesión, el existir y el perecer de las cosas, estados, relaciones, tal y como se realiza en el mundo empírico. La teoría de Platón se enlaza con los viejos razonamientos. Ya Heráclito y Empédocles habían intentado mostrar que un contrario siempre se produce del otro, de manera que todo el proceso del devenir se realiza en la forma de los contrarios. Y, además, que este existir, durar y morir se repite, de tal manera que todo el proceso del acontecer natural constituye un círculo, en el cual todo retorna. Esta concepción presupone algo que permanece, que produce el cambio y el retorno y es contemplado en los elementos fundamentales del mundo[7].

[7] En el fondo de todo esto reside un determinado sentimiento cósmico, cuya singularidad se manifiesta cuando se le opone el de la época moderna, del progreso sin fin. Este ultimo, como dice su nombre, no tiene ningún límite. En él se va siempre hacia atrás y siempre hacia adelante; y como esa infinitud es lineal, viene de lo desconocido y va hacia lo desconocido. De manera que no existe ningún «todo», ningún contorno, ninguna figura. La concepción cíclica, por el contrario, sostiene más bien que en el acontecer cósmico se va siempre de nuevo hacia atrás y adelante, pero de tal modo que la línea se cierra en un círculo. Su infinitud transcurre, por tanto, dentro de una figura. Es la infinitud inmanente a un contenido inagotable, que es propio de un todo limitado, es decir, de un cosmos.

De hecho, el uso del concepto «subsistir» debe ser comprendido un poco más profundamente. En realidad, no se trata de que «lo mayor» resulte de «lo menor», sino de que la misma cosa tiene primero una medida más pequeña y, más adelante, una más grande. Ambas medidas son determinaciones de la misma cosa y unidas entre sí por el proceso del crecimiento. Del mismo modo, «el sueño» no procede de «la vigilia», sino que el mismo ser vela primero y duerme después y permanece siendo el mismo a través de estos distintos estados vitales.

Una aclaración más requiere también la aplicación de esta idea a la vida y la muerte mediante la teoría de la reencarnación o transmigración de las almas. La conciencia primitiva contempla la muerte como el final de un periodo de vida, al que evidentemente sigue otro. Es decir, no es meramente el alma -de la cual el hombre primitivo aún no sabe nada-, sino todo el hombre el que muere y entonces, respaldado por las celebraciones de culto, como el banquete fúnebre, los juegos de combate en la inhumación, determinadas formas de enterramiento, etc., retorna en un niño recién nacido, la mayoría de las veces en el nieto. La verdadera enseñanza de la transmigración de las almas distingue el alma del cuerpo y pasa por distintas encarnaciones, con lo cual el proceso adquiere, en cada ámbito cultural concreto, una tonalidad de valor distinta. En la transmigración egipcia de las almas, por ejemplo, la corporalidad significa algo bueno y el alma recibe con cada reencarnación nuevos contenidos vitales. En la hindú, así como en la griega, por el contrario, significa el cuerpo una cadena y una cárcel. La primera encarnación sucede por una caída del

alma del espíritu puro y la serie de sucesivos nacimientos constituye un castigo, que dura hasta que el alma se haya purificado para lograr el ascenso a lo absoluto. Así piensa también la teoría de la reencarnación que encontramos en el *Fedón*, la órfica-pitagórica. Pero en todas las formas de teoría va perdiendo importancia la muerte como tal, así como el nacimiento. Ambos significan algo solamente en relación con lo que pasa a través de ellos, esto es, la vida en su curso total.

El hecho de que estar vivo y estar muerto, nacer y morir permanezcan de hecho entre sí en este comportamiento dialéctico no se demuestra, y tampoco es, en realidad, el caso. El razonamiento amenaza incluso el carácter existencial de nacimiento y muerte, pues nacer significa que una persona encuentra su lugar en la historia; por tanto, algo singular, que no permanece dialécticamente respecto a ninguna otra cosa. Morir, sin embargo, es el final de la existencia personal en el espacio y el tiempo, el límite de la existencia con toda su dureza; por tanto, también es algo singular, que no está relacionado dialécticamente con ningún polo contrario. Por tanto, esta objeción no puede ocultar el asunto realmente decisivo para Platón, esto es, la experiencia de una última esencia de la existencia, que permanece bajo los fenómenos vitales individuales... Tampoco debe ser confundida esta experiencia con la dionisíaca. También en ella son relacionados nacimiento y muerte con una tercera experiencia: mediante el nacimiento se forma la estructura de la existencia singular a partir de la relación más extensa; mediante la muerte se diluye de nuevo en ella y aparece así como una mera ola en la corriente general de la vida. Según esto, existe la muerte, en el sentido de un verda-

dero final, en mucha menor medida que el nacimiento en el sentido de un verdadero comienzo. Lo que Sócrates sostiene, sin embargo, es algo esencialmente distinto: que eso que es real, a partir de lo cual relativiza la vida y la muerte, no es la corriente general de la vida, que transcurre a través del tiempo, sino la esencia indestructible de la existencia individual, la cual sobrepasa el principio y el fin no diluyéndose en la infinitud del todo, sino sintiéndose a sí misma como espíritu y dándose cuenta de que la muerte no tiene ningún significado absoluto para este.

Pero el hecho de que en esta relación surja la teoría de la reencarnación indica la naturaleza religiosa de todo el razonamiento. Este descansa en la conciencia de que la verdad de la existencia se prolonga más allá del nacimiento y la muerte, hacia lo que está más allá de lo temporal. De esta manera, la temporalidad se convierte en un estado de tránsito: el hombre viene de una parte y va hacia otra. El espíritu, y merced a él, el hombre, se convierten en algo extraño, misterioso; y esto, junto con la luminosa presencia del ser griego, le confiere su carácter especial a la concepción platónica de la existencia.

Tanto en sentido lógico, como en sentido fáctico, el razonamiento es frágil; pero de lo que se trata, sin embargo, es de que se supera la poderosa impresión que produce la muerte, ante todo, la muerte que Sócrates debe afrontar, cuyo sentido se introduce al avanzar desde la propia fugacidad hacia la esencia misma, que se aleja del nacer y el morir físico. Mientras se toman las ideas exclusivamente en su sentido inmediato, se muestran como un juego de motivos semi-mitológicos; pero su verdadero sentido se revela solo cuando se con-

templa cómo un hombre preparado para la muerte y, a la vez, de tan intensa vitalidad invoca mediante esas ideas la conciencia de su ser espiritual, se distingue de todo lo que permanece en el ámbito del nacimiento y la muerte en el flujo biológico, y así se asegura su inmortalidad.

Evidentemente, con ello también vienen a la mente dos peligros del pensamiento platónico, condicionados entre sí. Del primero, la anulación de lo histórico, ya se habló anteriormente. Si el nacimiento y la muerte son sucesos ajenos a la esencia del alma y solo son fenómenos que se realizan en su vestido, en su casa, en definitiva, en la cárcel que resulta ser su cuerpo, la existencia terrena pierde su seriedad última. El espíritu, la persona no permanecen unidos a él, sino que van más allá de él. Pero el hombre no es ninguna esencia eterna, que permanezca de modo transitorio en una temporalidad ajena, sino que existe de modo histórico como un ser espiritual. Existe temporalmente y su comportamiento temporal decide la existencia eterna. El espíritu es más elevado que el cuerpo y más real que este; pero al cuerpo están adheridos espacio y tiempo, y el hecho de que el espíritu exista en el cuerpo fundamenta la historia. El peligro de eliminar la historicidad se expresa también en la afirmación de que la vida individual se repite; si esto ocurre, desaparece en el tiempo la decisión de alcance eterno; lo grave, glorioso y trágico de lo que tiene carácter individual. La teoría de la reencarnación anula la historia en el verdadero sentido. El otro peligro es lo contrario del primero: consiste en igualar «el espíritu» con el «ser eterno». Así como la conciencia de que la muerte no toca la esencia del alma se exagera a la afirmación de que la muerte no pertenece

en absoluto al ámbito de la gravedad existencial, sino que es algo más superficial, de la misma manera la conciencia de que el alma espiritual es indestructible se exagera hasta la afirmación de que no ha sido creada, y es eterna. La experiencia del espíritu es tan poderosa que va más allá de su propia medida y mezcla las determinaciones de la indestructibilidad y del carácter increado; un *dionisismo* de lo espiritual, que se revela por medio de su constitución mitológica previa. También este cuestiona la seriedad de la existencia humana: la verdad del espíritu humano, que puede ser indestructible, pero no es increado y que es en verdad espíritu, pero no es Dios.

La anamnesis

La objeción de Cebes ha considerado dos dificultades. La primera decía: quizá es también efímera el alma. A lo cual Sócrates ha respondido: no es efímera, sino que es lo que permanece en el paso entre el nacimiento y la muerte. Pero aún queda la segunda consideración, que dice: si el alma permanece, no se sabe si además mantiene el vigor y la conciencia; una pregunta que es sugerida desde la concepción homérica del «alma», que la comprende como una mera sombra, una forma sin fuerza del hombre terreno y vivo. Aquí es entonces Cebes mismo el que adelanta una reflexión, al final del argumento desarrollado por Sócrates.

«También es así -dijo Cebes tomando la palabra-, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según éste es necesario que de al-

gún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal» (72c- 73a).

Su joven amigo, Simmias, no tiene esos razonamientos presentes del todo:

—*«Pero, Cebes -dijo Simmias interrumpiendo-, ¿cuáles son las pruebas de eso? Recuérdamelas. Porque en este momento no me acuerdo demasiado de ellas.*

—*Se fundan en un argumento espléndido -dijo Cebes-, según el cual al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, serían incapaces de hacerlo. Luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar entonces se demuestra de manera clarísima que así es»* (73a- b).

¡De qué manera tan vívida asciende, a partir de estas frases, la vida del círculo socrático-platónico! Los jóvenes, que se apiñan junto a Sócrates, han aprendido hasta aquí muchas cosas útiles: matemáticas, oratoria, música y mucho más. Él no puede compartir con ellos ninguna otra materia del saber, y recalca una y otra vez que él «nunca ha enseñado nada a nadie» y, sin embargo, es capaz de hacer algo muy distinto. Está respecto a ellos en una relación especial, tan viva, que uno puede decir que, cuando se sienta al lado suyo, se siente mucho mejor que antes. Sócrates acoge al que tiene buena voluntad en un ámbito de fuerzas que le vivifican. Estando con él en ese ámbito, le pre-

gunta «del modo correcto». Entonces el interlocutor contesta, pero no a partir de un saber estudiado, sino desde el espíritu, que ha despertado, y lo que responde es lo íntimo y lo propio de este espíritu. Sócrates le hace ser consciente de lo maravilloso que es, cuando a uno se le revela la verdad: le hace ser consciente de las realidades que son así y no pueden ser de otro modo, de aquello que se caracteriza por la evidencia de la estructura esencial, por el carácter necesario de sus consecuencias y por la fuerza de su sentido. Esa realidad inmutable, resplandeciente y capaz de satisfacer los interrogantes, ¿de dónde procede? Es algo distinto a un mero estado de cosas, que puede ser de un modo o de otro; se trata de algo absoluto. En la experiencia cotidiana, sin embargo, nada es absoluto; ¿cómo llega entonces esta idea de lo absoluto a la conciencia del que conoce? Y, por otro lado, esa idea le resulta tan cercana, tan íntima, tan intensa y plenificante al sujeto que conoce, que siente que algo dentro de él es afín a ella; ¿qué es esa realidad en su interior que tiene esa afinidad?

Entonces el mito de la preexistencia adquiere un nuevo sentido. Para los órficos y pitagóricos, era un medio para explicar cómo se comporta el alma en el mundo de las cosas sensibles; por qué esta recordaba, se purificaba y debía ascender al mundo del espíritu puro. Aquí es utilizado para interpretar el propio carácter peculiar del verdadero conocimiento; pues mediante este se logra, entre la insuficiencia de las cosas del mundo, la conciencia de lo absoluto, lo válido, lo eterno. Y por medio de ello, además, el hombre llega a ser consciente de su propia esencia interior. El conocimiento ciertamente resplandece sobre el asunto recién comprendido, pero procede de más

allá de las cosas, del ordenamiento de las formas puras; de este modo, el hombre experimenta verdaderamente el conocimiento como viviéndolo aquí, ahora y de tal modo; pero eso que experimenta en su interior procede en todo caso de un ámbito que se sitúa más allá de lo condicionado terrenalmente, porque es un espíritu indestructible. Este espíritu participa de la Idea y ya la contempló directamente una vez; en la medida en que la reconoce, completa entonces la reminiscencia. Sócrates se da cuenta de que Simmias todavía no se ha entendido demasiado bien con ello:

—«*Y si no te convences, Simmias, con esto -dijo Sócrates-, examínalo del modo siguiente, y al examinarlo así vas a concordar con nosotros. Desconfías, pues, de que en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia.*

—No es que yo -dijo Simias- desconfíe, sino que solicito experimentar eso mismo de lo que ahora se trata: que se me haga recordar. Si bien con lo que Cebes intentó exponer casi ya lo tengo recordado y me convenzo, sin embargo, en nada menos me gustaría ahora oírte de qué modo planteas tú la cuestión.

—Yo, del modo siguiente -repuso-» (73b- c).

A partir de aquí, desarrolla la teoría de la anamnesis en su forma fundamental. Primeramente habla de la capacidad de recordar en general.

—«*Ciertamente, es distinto el conocimiento*[8] *de un ser humano y el de una lira.*

—¿Cómo no?

[8] Επιστήμη, literalmente, el saber.

—Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al mismo tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia. De igual modo, al ver uno a Simmias a menudo se acuerda de Cebes, y podrían darse, sin duda, otros mil ejemplos [relacionados con Simmias].

—Mil, desde luego, ¡por Zeus! -dijo Simmias-.

—Por tanto -dijo él-, ¿no es algo semejante una reminiscencia? ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?

—Así es, desde luego -contestó [Simmias]-» (73d- e).

El recuerdo puede originarse tanto a partir de la relación de semejanza -sería el caso de la que se da entre la imagen dibujada de un hombre y este mismo-, como a partir de la de desemejanza -mejor dicho, de contraste-. Al mismo tiempo, sin embargo, el que recuerda tiene una opinión acerca de hasta dónde llega la semejanza o desemejanza. Esta opinión solo puede apoyarse en el hecho de que ya tiene en sí la idea de «lo igual en sí mismo», del fenómeno de la igualdad como tal, y, junto a esta, también la de «lo desigual en sí mismo», la del fenómeno de la desigualdad. De manera inconsciente al principio o, después, conscientemente, mide respecto a estas las diferentes relaciones empíricas de semejanza o desemejanza con las que se encuentra. Pero entonces estas relaciones del ser semejante o desemejante no se dan nunca como tal, sino siempre solo de modo aproximado; por tanto, el saber sobre el fenómeno mismo no puede proceder de la experiencia:

—«Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es igual, y que son inferiores a ello. ¿O cómo lo decimos?

—De ese modo.

—Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas [las cosas que existen en relación de igualdad] se esfuerzan por ser tales como aquello [que es igual en sí], pero le resultan inferiores.

—Es necesario de acuerdo con lo que está dicho, Sócrates» (75a- b).

De aquí se sigue la consecuencia:

—«¿Acaso desde que nacimos veíamos, oíamos, y teníamos los demás sentidos?

—Desde luego que sí.

—¿Era preciso, entonces, decimos, que tengamos adquirido el conocimiento de lo igual antes que éstos?

—Sí.

—Por lo tanto, antes de nacer, según parece, nos es necesario haberlo adquirido.

—Eso parece» (75b- c).

Lo que Sócrates desarrolla aquí de nuevo es la teoría de las Ideas como respuesta a la cuestión sobre el fundamento del conocimiento. El verdadero conocer consiste en ver a la luz de las formas esenciales absolutas. Estas no se alcanzan mediante las cosas, porque nada de lo que se experimente de manera sen-

sible puede representar del todo a su forma originaria. Por tanto, las formas esenciales en sí deben ser halladas en una atmósfera que no esté sujeta a esa limitación.

A la pregunta de cómo llega el espíritu hasta allí, Platón tiene dos respuestas. La primera, que acaba de desarrollar, dice que el espíritu, cuando todavía estaba libre del cuerpo, contempló la Idea una vez y la ha olvidado mediante el nacimiento; pero, tan pronto como se concentra en el auténtico acto de pensar acerca del objeto, surge la Idea en su recuerdo espiritual, mejor dicho, en su recuerdo metafísico. La otra dice que, cuando el espíritu, elevado por el *eros*, se desata de la existencia sensible de las cosas, contempla en el espacio espiritual la imagen esencial de las Ideas. Lo que «está más allá», la diferencia entre lo significativo de manera contingente y lo que pertenece como tal a la categoría de lo espiritual, se expresa en la primera respuesta –que tiene, por así decir, un carácter biográfico y metafísico–, mediante un relato mitológico de la existencia anterior al nacimiento; en la segunda, de carácter psicológico y metafísico, se expresa mediante una ascensión trascendente del acto del conocimiento sensible. En ambos casos, el conocimiento con validez está relacionado con la muerte: en el primer caso, al referirlo al ámbito de la existencia eterna, separado de la existencia terrena; en el segundo, al hacerlo respecto al ámbito del mero acto espiritual, que ya ha traspasado la vitalidad corporal y espiritual inmediata.

—«*Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo [inconscientemente], ¿sabíamos ya antes de nacer y [por ello también, inconscientemente] apenas nacidos no solo lo igual [y lo desigual], lo mayor y lo menor, y todo lo de esa*

clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con "eso lo que es", tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.

—Así es.

—Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida. Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de un conocimiento?

—Totalmente de acuerdo, Sócrates -dijo [Simmias]-.

—Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento [en realidad] ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?

—Desde luego» (75c- e).

De aquí se deduce entonces la consecuencia, dirigida en especial hacia uno de los interlocutores:

—«¿Cuál de las dos explicaciones prefieres, Simmias? ¿Que hemos nacido sabiéndolo [y de ahí en adelante, permanecemos conscientes de las Ideas] o que [nos olvidamos de las Ideas contempladas una vez con el nacimiento y] luego recordamos aquello de que antes hemos adquirido un conocimiento?

—No sé, Sócrates, qué elegir en este momento.

—¿Qué? ¿Puedes elegir lo siguiente y cómo te parece bien al respecto de esto? ¿Un hombre que tiene un saber podría dar razón de aquello que sabe, o no?

—Es de todo rigor, Sócrates -dijo.

—Entonces, ¿te parece a ti que todos pueden dar razón de las cosas de que hablábamos ahora mismo?

—Bien me gustaría -dijo Simmias-. Pero mucho más me temo que mañana a estas horas ya no quede ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

—¿Por tanto, no te parece -dijo [Sócrates]-, Simmias, que todos lo sepan [de lo que nosotros ya hablamos]?

—De ningún modo.

—¿Entonces [cuando saben algo] es que recuerdan lo que habían aprendido?

—Necesariamente.

—¿Cuándo han adquirido nuestras almas el conocimiento de esas mismas cosas? Porque no es a partir de cuando hemos nacido como hombres.

—No, desde luego.

—Antes, por tanto.

—Sí.

—Por tanto, existían, Simmias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.

—[Sí] A no ser que al mismo tiempo de nacer, Sócrates, adquiramos esos saberes, pues aún nos queda ese espacio de tiempo.

—Puede ser, compañero. ¿Pero en qué otro tiempo los perdemos [si no fuera en el nacimiento]? Puesto que no nacemos conservándolos, según hace poco hemos reconocido. ¿O es que acaso los perdemos en ese mismo en que los adquirimos? ¿Acaso puedes decirme algún otro tiempo?

—De ningún modo, Sócrates; es que no me di cuenta de que decía un sinsentido» (76a- d).

El conocimiento que se ha adquirido aquí no está ligado al mito de la reencarnación, sino que tiene validez por sí mismo.

Aristóteles dice: el conocimiento parte de la experiencia de los sentidos, es decir, de la elaboración intelectual que ejerce la razón sobre las sensaciones y representaciones proporcionadas por la experiencia. En esta, la razón capta las características que son esenciales a la cosa –por ejemplo, a un cristal de roca– y comunes a todos los otros cristales de roca; la razón aprehende su ordenamiento interno, su relación con otras estructuras características –como las de los otros cristales–, etc. Platón, por el contrario, dice: la forma esencial, la imagen originaria morfológica, óptica, química y estética del cristal de roca nunca puede ser obtenida mediante una contemplación tan exacta, ni mediante muchos ejemplares empíricos, sino que brilla por sí misma. Es un fenómeno originario, que está «ahí», «accesible» al conocimiento, «referido» al conocimiento. La forma en la que pueden ser entendidas más en concreto esta relación y su actualización en el acto del conocimiento será explicada con más exactitud.

Finalmente, la consecuencia general:

«¿Entonces queda nuestro asunto así, Simmias? –dijo él–. Si existen [realmente] las cosas de que siempre hablamos, lo bello

y lo bueno y toda la realidad de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes»

—y la llevamos en nosotros tras el nacimiento, como un último estrato inconsciente que permanece bajo el más profundo nivel de inconsciencia, el cual se ha originado a partir de la vida terrena–

«y [al conocer] estas cosas [mediante los sentidos] las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas [lo Bello y lo Bueno y toda la realidad de esa clase] existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano. ¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existen esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras?

—Me parece a mí, Sócrates, que en modo superlativo –dijo Simmias– la necesidad es la misma de que existan, y que el razonamiento llega a buen puerto en cuanto a lo de existir de igual modo nuestra alma antes de que nazcamos y la realidad de que tú hablas. No tengo yo, pues, nada que me sea tan claro como eso: el que tales cosas existen al máximo: lo bello, lo bueno, y todo lo demás que tú mencionabas hace un momento. Y a mí me parece que queda suficientemente demostrado» (76d- 77a).

Estas explicaciones contienen una afirmación llena de significado: «Si existen las cosas de las que siempre hablamos, lo Bello y lo Bueno y toda la realidad de esa clase..., es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma... y hay una necesidad idéntica de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido...».

Por tanto, en el verdadero conocimiento reside un elemento que supera todo lo que es solamente empírico, y esto es aplicable tanto al objeto como al sujeto. En el objeto es la Idea; en el sujeto, el espíritu. Entre ambos existe una afinidad: el alma es, como espíritu, del mismo tipo que la Idea. Un pensamiento importante, que más tarde se retomará.

Primer intermedio

Simmias está contento. Pero, antes de que la discusión continúe, se inserta un intermedio, mediante el cual se anticipa el significado de lo que viene después.

—«¿Y para Cebes qué? -repuso Sócrates-. Porque también hay que convencer a Cebes.

—Satisfactoriamente -dijo Simmias-, al menos según supongo. Aunque es el más resistente de los humanos en el prestar fe a los argumentos [de otro]. Pero pienso que está bien persuadido de eso, de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. No obstante, en cuanto a que después de que hayamos muerto aún existirá, no me parece a mí, Sócrates, que esté demostrado; sino que todavía está en pie la objeción que Cebes exponía hace unos momentos, esa de la gente, temerosa de que, al tiempo que el ser humano perezca, se disperse su alma y esto sea para ella el fin de su existencia. Porque, ¿qué impide que ella nazca y se constituya de cualquier origen y que exista aún antes de llegar a un cuerpo humano, y que luego de llegar y separarse de éste, entonces también ella alcance su fin y perezca?

—Dices bien, Simmias -dijo Cebes-. Está claro, pues, que queda demostrado algo así como la mitad de lo que es pre-

ciso: que antes de nacer nosotros ya existía nuestra alma. Pero es preciso demostrar, además, que también después de que hayamos muerto existirá en no menor grado que antes de que naciéramos, si es que la demostración ha de alcanzar su final» (77a- c).

Sócrates piensa entonces que, realmente, con la prueba de la preexistencia del alma se ha corroborado la perduración de esta más allá de la muerte. Es decir, tan pronto como se toma como apoyo la idea referente a la relatividad del nacimiento y la muerte, resulta lo siguiente: si la vida terrena procede del estar muerto, o, más exactamente, de la existencia sin cuerpo del más allá, entonces de la muerte del cuerpo debería surgir una nueva existencia espiritual sin cuerpo. Y entonces sigue este bello pasaje:

«Sin embargo, me parece que tanto tú como Simmias tenéis ganas de que tratemos en detalle, aún más, este argumento, y que estéis atemorizados como los niños de que en realidad el viento, al salir ella del cuerpo, la disperse y la disuelva, sobre todo cuando en el momento de la muerte uno se encuentre no con la calma sino en medio de un fuerte ventarrón» (77d- e).

Las palabras suenan a broma; pero se refieren ciertamente a representaciones antiguas, arraigadas en el ánimo, por las cuales el alma y el aliento, el espíritu como fuerza de vida que actúa en el mundo, y el viento, se confunden entre sí.

«Entonces, Cebes, sonriendo, le contestó:

—Como si estuviéramos atemorizados, Sócrates, intenta convencernos. O mejor, no es que estemos temerosos, sino que probablemente hay en nosotros un niño que se atemoriza ante

esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco *.

—En tal caso -dijo Sócrates- es preciso entonar conjuros cada día, hasta que lo hayáis conjurado.

—¿Pero de dónde, Sócrates -replicó él-, vamos a sacar un buen conjurador de tales temores, una vez que tú -dijo- nos dejas?» (77e).

Cada vez más, penetra en la conciencia el acontecimiento que sucederá en breve y da a cada palabra un peso especial.

—«¡Amplia es Grecia, Cebes!- respondió él. Y en ella hay hombres de valer, y son muchos los pueblos de los bárbaros, que debéis escrutar todos en busca de un conjurador semejante, sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes. Debéis buscarlo vosotros mismos y unos con otros. Porque tal vez no encontréis fácilmente quienes sean capaces de hacerlo más que vosotros.

—Bien, así se hará -dijo Cebes- Pero regresemos al punto donde lo dejamos, si es que es de tu gusto.

—Claro que es de mi gusto. ¿Cómo, pues, no iba a serlo?

—Dices bien -contestó» (77e- 78b).

* Guardini traduce aquí el texto griego como: «dass es nicht den Tod wie ein Gespenst zu fürchten braucht», esto es literalmente: «de que no necesita temer a la muerte como a un fantasma» (N. de la T.).

SEGUNDA PARTE
DE LA CONVERSACIÓN PRINCIPAL

La indestructibilidad del alma

Entonces Sócrates formula así el problema:

«Por lo tanto, conviene... que nosotros nos preguntemos que a qué clase de cosa le conviene sufrir ese proceso, el descomponerse, y a propósito de qué clase de cosa hay que temer que le suceda eso mismo, y a qué otra cosa no. Y después de esto, entonces, examinemos cuál de las dos es el alma, y según eso habrá que estar confiado o sentir temor acerca del alma nuestra» (78b).

Solo puede desintegrarse lo que es compuesto, desintegración y composición representan el mismo fenómeno, solo que desarrollado en cada caso en diferentes sentidos. Un ser que no fuese compuesto sería el «que siempre [permanece] igual a sí mismo y se comporta [siempre] de la misma manera». Pero «lo que siempre [es] otra cosa y no se comporta nunca igual, ¿no es lo compuesto?». La mutabilidad manifiesta el carácter compuesto de algo; la permanencia, por el contrario, unidad en la esencia.

Aquí se impone uno de los supuestos básicos de la concepción platónica del ser y del valor: cuanto más elevado es algo, más simple es. Con ello no se quiere decir que la «simplicidad» sea pobreza de contenido, sino, más bien al contrario,

plenitud del ser y del valor, pero en forma de inclusión. Cuando Platón postula que el pensar debe ascender desde los hechos de la experiencia indirecta a las formas esenciales puras, esto podría parecer una pérdida, pues en la multiplicidad de lo concreto reside no solo la confusión, sino también la riqueza del mundo, y despojarse de ella podría significar reducirlo a una árida abstracción. Pero esto no es la simplicidad a la que se refiere Platón. La forma esencial contiene para él no solo el esquema abstracto de lo concreto, sino toda la plenitud de sus propiedades y valores. La simplicidad a la que se refiere es más significativa en cuanto al ser y al valor que el cúmulo de cosas concretas. Cuanto más bajo se sitúa un ente en la escala metafísica, tanto más complejo es; tanto más lejos se hallan sus estructuras y efectos entre sí. Cuanto más elevado es, tanto más se integra la diversidad en formas simples. En lo totalmente simple -en la Idea, y, en último término, en el Bien- toda la diversidad queda elevada, tomando la palabra en el doble sentido: superada y al mismo tiempo salvaguardada[9].

A la primera proposición corresponde una segunda: cuanto más noble es algo, más permanente es. De nuevo hay que añadir que «inmutabilidad» no significa rigidez. Se ha dicho que la imagen platónica del ser es estática. Esta opinión tiene que ver con el rechazo, por parte de Platón, de la enseñanza de Heráclito sobre el devenir de todas las cosas, como se expresa, por ejemplo, en el *Cratilo*. Pero, aparte de eso, tam-

[9] Como aclaración, se debe recordar la imagen que surge a menudo en el curso de la historia del espíritu: el rayo de luz, por el cual el ojo que ha llegado a ver, divisa toda la plenitud del mundo; pues, en definitiva, el símbolo de la luz expresa esta elevación de la diversidad en la simplicidad.

bién proviene de una concepción peculiar del «movimiento», según la cual la actividad, la vida y la fecundidad solamente se pueden contemplar en la alternancia de hechos y estados, en la actividad exterior y en la lucha. De aquí se concluye que la primacía de la permanencia implica, de hecho, la rigidez. El supuesto platónico básico descansa, sin embargo, en la experiencia de que no solo existe el acto transitorio, que se dirige, comienza, se realiza y concluye en un objeto externo, sino también el acto inmanente, que tiene lugar en la misma esencia activa, se convierte en estado y constituye la pureza del ser vivo. Aquel es pasajero por naturaleza y tiene, cuanto más verdadero es, un principio, un desarrollo y un final más claro; este, por el contrario, tiende a la perduración y su forma de manifestarse es la emoción interior, la capacidad de vibrar por algo. En este caso, sería perfecto, al coincidir con el ser mismo, pues entonces ese acto sería actividad y vida, pero al mismo tiempo presencia, intensa atención y sosiego[10], al consistir en la contemplación de sí.

«La entidad misma, de cuyo ser [verdadero] dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mis-

[10] Confrontar con el concepto de eternidad en Boecio: «la eternidad es la posesión inmutable y perfecta de la vida perdurable» (*Consolación de la filosofía*, 5, 6).

mas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?» (78c- d).

Los conceptos esenciales recién nombrados se realizan en la Idea, la cual hace posibles las proposiciones «esto es esto» y «esto tiene validez sobre esto», que constituyen la esencia del conocimiento. De este modo, la Idea es lo evidente por excelencia y lo completamente puro de todo aquello que le es ajeno, es totalmente unitaria e idéntica a sí misma; fecunda y simple, real e inmutable. Pero justo por ello también está llena de fuerza y, ciertamente, de una que no se ejerce mediante el acto, sino mediante el ser: mediante el resplandor de la verdad, la fuerza de sentido propia del Bien y la intensidad del ser real mismo. Gracias a estas, el *eros* despierta y conduce al ser, a través del recogimiento y la depuración de lo impropio, a lo esencialmente simple; a través de la muerte con carácter filosófico, desde la vida pasajera a la supervivencia espiritual.

Por otra parte, se encuentra la realidad multifacética de las cosas, constituidas según esa imagen originaria:

—«¿Qué pasa con la multitud de cosas [iguales o] bellas, como por ejemplo personas ó caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

—Así son, a su vez -dijo Cebes–, estas cosas: jamás se presentan de igual modo» (78d- e).

Pero a estos dos ámbitos les corresponden distintos actos de comprensión en el hombre:

—«¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

—Por completo dices verdad -contestó» (79a).

Las cosas son compuestas, múltiples, por tanto, pasajeras; las Ideas, no compuestas, simples y, por ello, inmutables. El acto de sentido está orientado hacia las cosas, de manera que es de su misma naturaleza; el puro conocimiento espiritual, a las Ideas, de manera que comparte la de estas.

«Admitiremos entonces, ¿quieres? -dijo [Sócrates]-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible».

Las palabras ὁρατόν y ἀειδες -más tarde ὁρατόν y ἀορατόν- no significan solamente un comportamiento distinto en cada caso respecto a los órganos sensibles, esto es, lo que uno puede ver o no, sino también el distinto modo de ser que se presupone con ello, es decir, respectivamente, lo corpóreo o lo espiritual.

—«Admitámoslo también -contestó [Cebes].

—¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?

—También esto -dijo [Cebes]- lo admitiremos.

—Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros -dijo él- que es el cuerpo, y otra el alma?

—Ciertamente -contestó [Cebes].

—¿A cuál, entonces, de las dos clases [dadas] afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?

—Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.

—¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?

—No es visible al menos para los hombres, Sócrates –contestó [Cebes].

—Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana. ¿O crees que en referencia a alguna otra?

—A la naturaleza humana.

—¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Qué es visible o invisible?

—No es visible.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible.

—Con toda necesidad, Sócrates» (79a- b).

La esencia del alma es también –y con ello se lleva hasta el final el argumento comenzado más arriba– de la misma naturaleza que aquello a lo cual se dirige su acto esencial, el puro conocimiento: la Idea. Es inmaterial, espiritual y, por ello, simple e indestructible. Está viva, pero con una vitalidad que solo puede ser alcanzada, partiendo desde una vida sujeta a los sentidos, mediante el paso por la muerte; es decir, mediante una muerte como la que habla todo el *Fedón*, la filosófica.

En lo que sigue se desarrollará lo mismo una vez más de modo detallado.

—«*¿No es esto lo que decíamos hace un rato*[11], *que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas [esto es, lo corporal], y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?*

—*Ciertamente*» (79c).

Hemos de ver en estas palabras algo de mayor importancia que la retórica de un espiritualista; más bien la experiencia, lograda en un momento decisivo de la historia, del poder del verdadero acto espiritual, el cual no «vaga y vacila», sino que está seguro de su verdadero objeto y, con ello, de su propio carácter esencial.

—«*En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas [invisibles] que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación*[12]*?*

---

[11] 65b, no reproducido aquí.

[12] Φρόνησις: la palabra es más rica en significado que la de «prudencia», que tiene un matiz ético. Se refiere al desplegarse de la razón, a la vida en el conocimiento, al existir en relación con la verdad y a lo que sucede al espíritu en este trato.

—Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates -respondió [Cebes].

—¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural?

—Cualquiera, incluso el más lerdo en aprender -dijo él-, creo que concedería, Sócrates, de acuerdo con tu indagación, que el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es.

—¿Y del cuerpo, qué?

—Se asemeja a lo otro» (79c- e).

Hay varias formas originarias de la experiencia filosófica; la platónica aclara el carácter de validez que se encuentra en la base de la realidad y el valor como fundamento del ser. Con ello no se refiere a que la verdad, la justicia y la belleza, por encima de las cuales se sitúa lo último como tal, el Bien, estén al servicio de la vida; ese pragmatismo, que convierte lo válido en un elemento más del despliegue vital, anularía el espíritu. Se refiere más bien a que lo existente es real en la medida en que afirma y realiza la verdad y la justicia, que están libres de toda utilidad, que permanecen puras en sí y tienen validez por sí.

Lo que tiene carácter de validez -la Idea- es entonces lo existente por excelencia. El espíritu, sin embargo, está subordinado a la Idea; de modo que participa en su categoría de ser. Por lo pronto, según su dotación, porque precisamente es espíritu, esa esencialidad originaria, que se diferencia de lo material mediante cada acto de su transcurrir vital. Pero además,

basándose en su aspiración, según la cual el espíritu de un hombre es tanto más real, cuanto más puramente se vuelva hacia la Idea.

Esta experiencia yace en lo más profundo del *Fedón;* sus razonamientos se esfuerzan por iluminarla. Estos últimos no son ninguna «prueba» abstracta como tal, incluso cuando tienen la pretensión de serlo al principio. Básicamente no hacen otra cosa que mostrar con recursos lógicos cómo el espíritu logra, a partir de sí mismo, apercibirse interiormente de la Idea en su comportamiento hacia ella.

«Examina, pues, Cebes –dijo–, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo» (80a- b).

Una poderosa antítesis: por una parte, «lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo»; de otra parte, «lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo». Lo eterno es contemplado en la inmutable unidad existente entre lo que tiene carácter de validez y lo real; «el ser», en cuya simplicidad está incluida toda plenitud de sentido, que exige una afirmación sin condiciones y promete una realización total, pasando, sin embargo, para ello, por la disolución de la inagotable diversidad del mundo mediante la muerte de esta vida tan querida, tan irremediablemente valiosa en toda su insuficiencia. Y no olvidemos que es un griego el que habla aquí; un ateniense, ante quien, a pesar de las des-

trucciones de la gran guerra, todavía se eleva indescriptible la magnífica creación de Pericles; y, entre todos los atenienses, precisamente Platón, en cuya obra brillan por todas partes las imágenes, a pesar de su reticencia al arte puro.

Aquí se manifiesta -en la medida en que se puede afirmar tal juicio, basándonos en nuestra investigación- la voluntad más íntima de Platón, que no es ni «idealista» ni «académica», sino atrevida y peligrosa. En la antítesis recién nombrada, la primera parte está constituida por «lo divino», la segunda, por lo «humano»; con lo cual, «el alma», el espíritu que llega a ser consciente de su esencia mediante el esfuerzo filosófico, debe elegir entre ambas. No solo entre el bien y el mal; tampoco, lo cual ya encierra un gran peligro en sí, exclusivamente entre lo espiritual y lo material, sino entre lo divino y lo humano. Esa realidad tiene entonces el carácter de divina por el modo en el que excluye lo humano; y el hombre debe, si quiere elegir lo que tiene plenitud definitiva de sentido, escoger en contra de lo humano. Todo lo que da sentido al existir se orienta hacia lo «divino», en el sentido de lo no-humano, y el hombre es invitado a completar el paso hacia aquel.

Se debe aclarar todo el alcance de esta argumentación, si se quiere entender de qué se trata en último término para Platón.

El modo filosófico de vivir

La apreciación culmina con algunos razonamientos religiosos y prácticos. El cuerpo de un difunto se descompone con efecto más o menos rápido; si se lo embalsama, puede du-

rar incluso mucho tiempo. Pero en relación con el alma sucede otra cosa. A ella, dice Sócrates, se le abre la posibilidad y se le impone el quehacer de que

«se marche hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía» (80d).

Para ello, debe prepararse, en la medida en que

«se separa pura [de lo corporal], sin arrostrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. ¿O es que no viene a ser eso la preocupación por la muerte?» (80e- 81a).

Si esto sucede, entonces

«se va [el alma] hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses. ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo?

—Así, ¡por Zeus! –dijo Cebes» (81a).

Pero, si ella no quiere saber nada y

«se separa del cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto

de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que lo que para los ojos [corporales] es oscuro e invisible, y solo aprehensible por el entendimiento y la filosofía, eso está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo, ¿crees que un alma que está en tal condición se separará límpida ella en sí misma?

—No, de ningún modo -contestó [Cebes].

—Por lo tanto, creo, ¿quedará deformada por lo corpóreo, que la comunidad y colaboración del cuerpo con ella, a causa del continuo trato y de la excesiva atención, le ha hecho connatural?

—Sin duda» (81b- c).

Su esencia se configura entonces de manera correspondiente a su comportamiento, lo cual se ajusta a lo señalado en las representaciones populares:

—«Pero hay que suponer, amigo mío -dijo-, que eso [corporal] es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo invisible y al Hades, como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas; y tales espectros los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver.

—Es lógico, en efecto, Sócrates.

—Lógico ciertamente, Cebes. Y también que éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que

están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala» (81c- d).

Como estas almas están totalmente unidas al cuerpo, deben entrar pronto de nuevo en otros cuerpos, naturalmente en alguno que sea semejante a su baja esencia, es decir, en el animal. Y, de hecho, en aquellos animales que mejor correspondan a su modo de ser en cada caso.

De ahí la exigencia de seguir una vida filosófica:

«*Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan solo el amante del saber»* (82b- c).

Y de nuevo:

«*Conocen, pues, los amantes del saber que cuando la filosofía se hace cargo de su alma... la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan solo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí... El alma muy en verdad propia de un filósofo se aparta, así, de los placeres y pasiones y pesares y terrores en todo lo que es capaz, reflexionando que, siempre que se regocija o se atemoriza o se apena o se apasiona a fondo, no ha sufrido ningún daño [real] tan grande de las cosas que uno puede creer [sentir], como si sufriera una enfermedad o hiciera un gasto mediante sus apetencias sino que [allí] sufre eso que es el más grande y el más extremo de los males, y no lo toma en cuenta.*

—¿Qué es eso [el mayor mal], Sócrates? -preguntó Cebes.

—Que el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así. Eso sucede, en general, con las cosas visibles, ¿o no?

—En efecto, sí.

—¿Así que en esa experiencia el alma se encadena al máximo con el cuerpo?

—¿Cómo es?

—Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma. Pues a partir del opinar en común con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas, se ve obligada, pienso, a hacerse semejante en carácter e inclinaciones a él, y tal como para no llegar jamás de manera pura al Hades, sino como para partirse siempre contaminada del cuerpo, de forma que pronto recaiga en otro cuerpo y rebrote en él como si la sembraran, y con eso no va a participar de la comunión con lo divino, puro y uniforme» (83a- e).

Así dice, por tanto, la última respuesta del maestro a la pregunta de ambos jóvenes:

«*El alma de un hombre que es filósofo... no creería que por un lado era preciso que la filosofía la liberara, y, al liberarla, ella debía entregarse a los placeres y, a la vez, a los dolores, encadenándose a sí misma de nuevo, y así ejecutar una labor de Penelope al manipular el telar en sentido contrario. Antes bien,*

consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida, y, una vez que haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, [espera que] quedará apartada de los males humanos. Y con semejante régimen de vida nada tremendo resulta, Simmias y Cebes, con estos preparativos, que no tema que, disgregada en la separación del cuerpo, se esfume disipada por los vientos y revoloteando y no exista más en ninguna parte» (84a- b).

La respuesta a Eveno recibe así su fundamentación. Se manifiesta lo seriamente que ha sido considerada y el modo tan preciso en que está relacionada con la más íntima voluntad de la filosofía platónica.

Este no es el lugar para investigar la tesis en sí misma. Es decir, para preguntar si el pensar realmente representa un acto puramente espiritual y la existencia humana y filosófica debe ser constituida a partir de un acto tal; o si más bien todo acto, también el distinguido con el rango de valor más alto, es humano, esto es, espiritual y corporal. Platón asegura en todo caso que el verdadero pensar es de tipo puramente espiritual y se dirige a un objeto de naturaleza equivalente; se puede entonces suponer que a la existencia platónica le pertenece una experiencia sobre la que se apoya esa afirmación y que esta retorna a lo largo de la historia, pues Plotino, Agustín y el platonismo de la Edad Media y de la Edad Moderna afirman lo mismo.

Ya se planteó la cuestión sobre cómo esta actitud filosófica concuerda con la consistencia del sentimiento griego res-

pecto al cuerpo, y se respondió que no tiene nada que ver con el verdadero dualismo, sino que presupone más bien, precisamente, la vitalidad de todo el ser humano. Por tanto, también la vida espiritual platónica es conducida, de hecho, mediante dos movimientos contrarios, de los cuales solamente uno se caracteriza por lo desarrollado más arriba: el que parte de la corporalidad educada en la gimnástica y en lo espiritual, del mundo de las formas acuñadas artísticamente, de la realidad terrena que está penetrada por lo político, para dejar todo esto tras de sí y, mediante un acto que se experimenta como puramente espiritual, ascender al mundo de las Ideas, que es considerado asimismo un mundo puramente espiritual; el otro movimiento, por el contrario, regresa de la trascendencia, con el conocimiento vital y la plenitud del valor allí adquiridos, al mundo terreno y a sus quehaceres, y construye el Estado como el régimen de la «Justicia», esto es, acorde con la esencia de todas las cosas y los fenómenos vitales, que se manifiesta en las Ideas. El sentido de esta existencia culmina, entonces, al dar como resultado al hombre que sea capaz de seguir la vida filosófica perfecta, es decir, capaz de dar el paso hacia lo real y dejar «lo humano» tras de sí, de modo que lo terrenal y humano sea conducido, mediante todos los recursos de una educación amplia, a su punto óptimo, para que el espíritu, que ha llegado a ser consciente de su tarea, pueda sacrificarlo con la mayor dosis posible de conocimiento, libertad y decisión.

La vida platónica del espíritu contiene, entonces, un carácter dialéctico. En ello reside su potencialidad específica y también su peligro. Si desaparece la base de lo constituido cor-

poralmente, entonces el acto espiritual se pierde en una mera abstracción o en una inmaterialidad misticista; si disminuye el ascenso hacia lo espiritual, entonces todo en general se convierte en un sibaritismo estético. Se trata de la realización de todo el hombre, solo que esta se realiza en un juego de contrastes, referido a elementos y actos. Solo cuando se elimina esta oposición y mezcla dialéctica, el peligro llega a ser inminente.

A pesar de eso, la decisión contra «lo humano» y a favor de «lo divino» permanece como la definitiva. Y precisamente en la valoración de este hecho no se debe pasar por alto que en esa decisión -como ya se dijo- se manifiesta un último rasgo de lo humano. Porque es una posibilidad solo y exclusivamente humana -lo cual además constituye la expresión de su libertad- ser consciente del valor límite de su ámbito, es decir, del espíritu puro, y emprender la peligrosa aventura hacia él. La libertad de aventurarse en lo sobrehumano es una de las definiciones más significativas del hombre.

SEGUNDO INTERMEDIO

La conmoción

La conversación ha alcanzado su primer punto culminante, y el círculo reunido descansa en el sentimiento de haber logrado algo grande.

«*Cuando Sócrates hubo dicho esto, entonces se hizo un silencio por largo rato, y el mismo Sócrates estaba reflexionando acerca del argumento expuesto, según parecía por su aspecto, y también los demás de nosotros*» (84b- c).

Cebes y Simmias, sin embargo, hablan en voz baja entre sí. Sócrates lo nota. Ve que todavía hay algo sin resolver y, como tiene en gran estima a ambos críticos de tan claro entendimiento, les invita a hablar:

«*Y Simmias dijo:*

—Te diré, Sócrates, la verdad. Hace tiempo que ambos estamos con dudas, y nos exhortamos y animamos el uno al otro a preguntarte, porque deseamos escucharte, pero no nos atrevemos a molestarte por temor a que pueda serte desagradable, dada la desgracia presente.

Y él, al oírlo, se echó a reír tranquilamente, y dijo:

—¡Bobadas, Simmias! Pues sí que me será difícil persuadir a las demás personas de que no considero una desdicha el trance actual, cuando ni siquiera a vosotros puedo persuadiros, sino que receláis de que me encuentre ahora algo más malhu-

morado que en mi vida anterior. Además, según parece, os da la impresión de que en mi arte adivinatoria soy inferior a los cisnes [...]» (84d- e).

El cisne está consagrado a Apolo. Es el símbolo de lo espiritual que, liberado a través del *eros* y purificado mediante el desprendimiento de la materia, se eleva hacia la luz. Sócrates prosigue sobre ello.

«[Los cisnes] en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior, entonces entonan sus más intensos y bellos cantos, de contentos que están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores. Mas los humanos, por su propio miedo a la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente [algo de] hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar, ni siquiera el ruiseñor o la golondrina o la abubilla, de quienes se afirma que cantan lamentándose de pena. Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tampoco los cisnes, sino que antes pienso que, como son [verdaderamente] de Apolo, son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios [que ellos], y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida. Así pues, a la vista de esto, hay que decir y preguntar cuanto queráis, mientras lo permitan los once magistrados de Atenas» (84e- 85b).

De nuevo, y haciendo alusión a una misteriosa compenetración, se sitúa Sócrates en relación a Apolo[13], nombrándose a sí mismo como un «compañero de servidumbre» de los cisnes dedicados al dios de la luz y de la pureza espiritual; y, un instante más tarde, se califica como «consagrado al mismo dios», su propiedad, como lo son el sacerdote escogido por Apolo y el vidente inspirado por él. Y, como los cisnes, también Sócrates se siente en estado profético y considera su hablar como un cantar; como un himno a aquello que expresa Apolo, esto es, al esplendor del espíritu que ha llegado a ser totalmente libre. Esta convicción está en relación directa con lo que dicen los discursos de la *Apología* acerca de la sentencia del oráculo de la Pitia y diferentes pasajes de otros diálogos acerca del *daimon*–, ¿cómo sería entonces posible considerar a su defensor como un racionalista?

Así empieza el maravilloso intermedio, a partir del cual el razonamiento va ascendiendo en altura y audacia. Se siente la fuerza que debe haber tenido este hombre, en el que había una pureza de pensamiento y un esplendor de espíritu tales, además de un poder religioso tan profundo; pero también se siente la fuerza de juventud espiritual que experimentó en el círculo de discípulos al que pudo hablar así.

Simmias responde:

«Dices bien, Sócrates [...]. Ahora yo te diré lo que me tiene inquieto, y Cebes, a su vez, [dirá] respecto a por dónde no acepta lo dicho. Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas,

[13] Sobre el elemento religioso en el pensamiento platónico y su relación a lo filosófico, ver más abajo, p. 331 y ss.

seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo dificilísimo [...]»

—una resonancia de la consideración socrática de diferentes puntos de vista, del mantenerse en sí mismo y mantenerse en vilo a pesar de la certeza más fuerte–

«[...] pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender de otro cómo son, o descubrirlos [por uno mismo], o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina» (85b- d).

La seguridad es hermosa; pero también es hermosa la veneración del maestro por la verdad y por la dignidad del espíritu que busca, al que nadie debe hacer violencia; ni siquiera a aquel que cree tener un conocimiento perfecto.

Y como Simmias continúa:

«Por lo tanto, en este momento, yo, al menos, no voy a avergonzarme de preguntar, ya que tú lo has dicho, ni me parece. Lo cierto es que a mí, Sócrates, cuando examino lo dicho con Cebes y consigo mismo, no me dan la impresión [nunca] de estar suficientemente probados los argumentos»,

entonces responde Sócrates:

«Tal vez, amigo, lo que te parece sea verdad. Conque di en qué no te parecen suficientes» (85d- e).

A continuación, Simmias formula su duda:

«A mí en este respecto, en el de que también acerca de la armonía, de la lira y de sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, que la armonía es invisible, incorpórea, y algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal. En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgarre sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonía esa y que no haya perecido» (85e- 86a).

Aquí aparecen las cualidades de lo invisible e incorpóreo, lo bello y lo divino, para caracterizar a algo, que, según su esencia, no es precisamente duradero; y su referencia en este círculo es tanto más eficaz, pues justo el pitagorismo comprende el alma del mundo como armonía.

Entonces refuerza Simmias el pensamiento una vez más muy hábilmente:

«Pues bien, Sócrates, supongo yo que tú has advertido que nosotros pensamos que el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, [y todo está bien] cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea

relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos, mientras que los despojos del cuerpo de cada uno aún permanecen un largo tiempo, hasta ser quemados o pudrirse. Mira, pues, qué vamos a decir contra este argumento si alguno considera que el alma, siendo una combinación de los factores existentes en el cuerpo, en lo que llamamos muerte perece la primera.

Entonces Sócrates le miró penetrantemente, como acostumbraba a hacer muchas veces, y sonriendo, respondió [...]» (86b- d).

Διαβλέψας: él estaba sentado allí, «mirando penetrantemente», con una mirada contemplativa que a través de lo cercano tendía hacia lo lejano, más exactamente, hacia lo interior, esencial... Y se manifiesta la actitud, sin la cual no hay una auténtica educación: en ella, el educador toma en serio a su interlocutor. No solo metódica y esforzadamente, de ningún modo con condescendencia, sino ante todo de manera honesta, espontánea, considerando toda expresión aún deficiente como una verdadera toma de posición y entrando en una auténtica discusión con ella. Pero esto es solo posible, si existe una cierta flexibilidad interior dispuesta a establecer un vínculo en la correspondiente relación personal que se forma; y si se mantiene una juventud que es independiente de la edad biográfica y que es capaz de apreciar la novedad de cualquier encuentro humano y manifestación espiritual -pues supone una «novedad» el hecho de que todo lo vivo proceda de un

principio interior y toda forma esencial se demuestre desde el fundamento originario de la validez–. El educador debe acoger esa novedad y responder con algo también «nuevo», con un acto originalmente creativo... Esto –a pesar de toda muestra de superioridad, como la que se manifiesta en su sonrisa– es lo que Sócrates ha dejado como legado.

«Justo, desde luego, es lo que dices, Simmias. Si alguno de vosotros está mejor preparado que yo, ¿por qué no le da la respuesta? [Merece la pena]. Porque parece que [Simmias] ha manejado su razonamiento con coraje. No obstante, me parece que, antes de la respuesta, es conveniente escuchar a Cebes qué es lo que, por su parte, él le reprocha al coloquio, a fin de que, dándonos un tiempo, deliberemos qué vamos a contestar, y luego, tras oírle, lo admitiremos, si es que parece decir algo acorde, o, de lo contario, entonces defenderemos el razonamiento. Conque venga, Cebes –prosiguió–, di[nos] qué es lo que a ti, a tu vez, te perturbaba» (86d- e).

Este explica asimismo sus escrúpulos:

«Ya lo digo –repuso Cebes–. Es que me parece que el razonamiento permanece aún en el mismo punto [que al principio] y, lo que ya decíamos en la conversación anterior, conserva el mismo defecto. Respecto a que nuestra alma ya existía antes de acceder a esta figura humana, no me retracto en confirmar que está demostrado muy hábilmente y, si no es gravoso decirlo, también muy suficientemente. Pero que, cuando nosotros muramos, aún exista en algún lugar, no me parece de igual modo. No le concedo a la objeción de Simmias que no sea más fuerte y más duradera que el cuerpo el alma. Pues me parece que en todo esto [en lo que constituye la naturaleza del cuerpo] le aventaja

en mucho. ¿Entonces por qué, me puede decir el razonamiento, todavía desconfías, cuando ves que, al morir el individuo, la parte que es más débil [es decir, el cadáver] aún subsiste? ¿No te parece que lo que es más duradero es necesario que aún se conserve durante ese tiempo [mientras el cuerpo no se ha descompuesto totalmente]? Pero respecto a esta pretensión, examina lo siguiente, por si tengo razón. El caso es que necesito, según parece, también yo, como Simmias, recurrir a un símil.

Me parece, pues, a mí que esto se dice como si uno acerca de un viejo tejedor que ha muerto dijera este argumento: que el hombre no ha muerto, sino que existe sano y salvo en algún lugar, y adujera como prueba testimonial el manto que lo cubría y que él había tejido, [y con ello se demostrase] que estaba a salvo y no había perecido, y, si uno desconfiara de eso, le preguntaría si es más duradero el género de un hombre o el de un manto que está en uso y lo llevan, y al responder el otro que mucho más el del hombre, creería que tenía ya demostrado que de un modo absoluto el hombre estaba sano y salvo, puesto que [incluso] aquello que era menos duradero no había perecido. Pero eso, creo, Simmias, no es así[14]*. Examina, pues, también tú lo que digo. Cualquiera admitiría que dice una bobada el que dijera eso. Porque el tejedor ése, después de haber desgastado y tejido muchos mantos de tal clase, ha perecido después de muchos de aquéllos, pero antes del último [que llevaba antes de su muerte], supongo, y de ningún modo por tal motivo es el ser humano más grosero ni más débil que*

[14] ¡Qué fuerza tiene aquí el factor dramático, que es capaz de renovar continuamente el diálogo, introduciendo un nuevo diálogo en el que ya está transcurriendo!

un manto. Y esta misma comparación, creo, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, y si alguno dijera estas mismas cosas de una y otro me parecería hablar atinadamente, en el sentido de que el alma es muy duradera, y en cambio el cuerpo es más débil y de menor duración. Entonces podría argumentar que cada alma gasta muchos cuerpos, y especialmente cuando vive muchos años [pero alguna vez la relación se debe invertir] –pues acaso el cuerpo fluye y perece aun en vida del individuo, mientras que el alma reteje de continuo lo que se va gastando–, y, no obstante, puede ser necesario que, cuando perezca el alma [misma], se halle con su último tejido y entonces ella perezca antes que este solo, y al morir el alma entonces ya el cuerpo evidencie su naturaleza débil y pronto se pudra y desaparezca» (86e- 87e).

Las dos objeciones hay que tomarlas absolutamente en serio. Simmias se refiere al pensamiento pitagórico, según el cual el alma es la armonía del cuerpo. Si este es el caso, entonces el alma no consiste en algo en sí y para sí, sino solo en la suma de los comportamientos y ritmos que determinan el cuerpo. El significado de lo dicho queda claro de inmediato al ser expresado según el pensamiento de Nietzsche, para el cual el cuerpo no constituye solo lo biológico en el hombre, sino directamente la totalidad del hombre, pues es efímero por completo, y, sin embargo, justo por ello, está lleno de sentido inagotable; pero el alma, como escribe en su *Zaratustra*, que es «algo en el cuerpo», lo interior, lo que hay de musical en él, está sujeta a la muerte al mismo tiempo que él, e incluso antes que él, pues, si la muerte acontece al cuerpo y este se descompone, todavía tiene vida, pero ya no tiene ar-

monía alguna[15]. Y se entiende fácilmente que este argumento cause una gran impresión sobre Simmias, porque es un hombre joven y sensible y siente la fuerza inherente a esta unión de belleza y carácter efímero. Pero lo que piensa Cebes se podría expresar de este modo: se da por supuesto el hecho de que el alma que se sitúa bajo la influencia de la verdad es más fuerte que el cuerpo; pero cabe la pregunta: ¿es suficiente esa afirmación de la realidad mediante la validez, esa irradiación del poder eterno de la verdad, para superar toda caducidad?

Ambas objeciones producen entonces una gran impresión y Platón mismo las toma profundamente en serio, como se muestra en el hecho de que esta impresión llega hasta los oyentes de la historia de Fedón, esto es, Equécrates y su amigo. El suceso que encuadra el conjunto entra en el relato mismo y produce la crisis de la conversación en el momento crucial de todo el diálogo.

«*Después de haberles oído hablar, todos nos sentimos a disgusto, según nos confesamos después unos a otros, porque nos parecía que, cuando ya estábamos fuertemente convencidos por el razonamiento de antes, de nuevo nos habían confundido y nos precipitaban en la desconfianza*[16] *no solo respecto de los argumentos dichos antes, sino también respecto a los que iban a exponerse, temiendo que no fuéramos jueces dignos de nada, o bien que los temas mismos fueran en sí poco de fiar*» (88b- c).

---

[15] Cfr. *Así habló Zaratustra:* «Prólogo de Zaratustra» y nº 6: «De los despreciadores del cuerpo».

[16] Απιστία, la desconfianza frente al λόγος; el escepticismo.

Fedón ha dicho «nosotros» y Equécrates admite el apunte:

«*¡Por los dioses, Fedón, que os disculpo! Pues también a mí al oírte relatar ahora tal cosa se me ocurre a mí preguntarme: "¿A qué discurso ya vamos a dar crédito? Pues tan convincente como era el argumento que Sócrates formulaba, ahora ha caído en la incertidumbre". A mí, pues, ahora y siempre me cautiva admirablemente ese razonamiento de que ahora nuestra alma es una especie de armonía, y cuando ahora fue expuesto me recordó que también a mí me había parecido eso. Así que bien necesito de nuevo, como desde un comienzo, algún otro argumento que venga a convencerme de que el alma del que muere no perece con él*» (88c- d).

Entonces se muestra apremiante:

«*Dime, pues, ¡por Zeus! ¿Cómo Sócrates contrarrestó esa objeción? ¿Y qué? ¿También él, como de vosotros cuentas, se mostró apesadumbrado en algo, o no, sino que vino suavemente en socorro de su argumentación? ¿Y la socorrió cabal, o insuficientemente? Todo eso cuéntanoslo lo más puntualmente que puedas*» (88d- e).

El estímulo

Fedón es feliz de poder alabar a su maestro:

«*En verdad, Equécrates, que, aunque muy a menudo había admirado a Sócrates, jamás sentí por él mayor aprecio que cuando estuve allí a su lado. Porque yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente, y con qué afabilidad*

y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y a derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar la brega y a atender conjuntamente al diálogo» (88e- 89a).

Se percibe cómo este hombre extraordinario se prepara para un nuevo impulso, pero la actitud de ternura, belleza y vigor con la que esto sucede sobrecoge al lector de nuevo, cada vez que lee el pasaje.

EQUÉCRATES: «*¿Y cómo?*

FEDÓN: *Yo te lo diré. Me hallaba yo a su derecha, sentado junto a su cama en un taburete, y él bastante más elevado que yo. Acariciándome entonces la cabeza y agarrándome los cabellos que me caían sobre el cuello -pues acostumbraba en alguna ocasión, a jugar con mis cabellos–, dijo:*

—Mañana, tal vez, Fedón, te cortarás estos hermosos cabellos[17].

—Parece ser, Sócrates -contesté.

—No, si es que no me haces caso.

—¿Por qué? -le dije yo.

—Hoy -dijo– también yo me cortaré los míos y tú éstos, si es que el razonamiento se nos muere[18] *y no somos capaces de revivirlo. Que yo, si fuera tú y se me escapara el argumento, haría el juramento, a la manera de los argivos, de no dejarme el pelo*

[17] Como muestra de tristeza.

[18] Λόγος, discurso, razonamiento; cfr. más arriba, p. 163, nota 2.

largo hasta vencer retomando el combate al argumento de Simmias y Cebes[19].

—Pero es que -dije yo- se dice que contra dos ni siquiera Heracles es capaz.

—Entonces llámame a mí en tu ayuda, como tu Yolao[20], *mientras que todavía hay luz.*

—Te llamo desde luego -dije-, pero no como Heracles [a Yolao], sino como Yolao a Heracles.

—No habrá diferencia -dijo» (89a- c).

Esta mezcla de pasión filosófica y de belleza humana fue ciertamente un misterio fundamental del helenismo. Desde ella procede también el espléndido avance para todo lo referido al pensamiento, que Sócrates realiza en los próximos capítulos y que muestra al mismo tiempo su maestría pedagógica.

—«Pero primero tomemos la precaución de no experimentar un cierto sentimiento.

—¿Cuál es ese? -respondí.

—No vayamos a hacernos «misólogos» -dijo él- como los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos. Y la misología se origina

[19] Después de un ataque contra los espartanos que acabó infelizmente en el año 546 [a.C.], los argivos decidieron una ley, según la cual nadie podría dejar crecer su pelo libremente, hasta que la ciudad perdida de Tirea fuese conquistada de nuevo.

[20] Cuando Heracles luchó contra la hidra de Lerna, fue atacado por un segundo enemigo, un enorme cangrejo que salió arrastrándose del mar. De manera que tuvo que pedir ayuda a Yolao, su escudero.

de la misma manera que la misantropía. Pues la misantropía se infunde al haber confiado a fondo en algo sin entendimiento, y al considerar que una persona es enteramente auténtica, sana y de fiar, y descubrir algo más tarde que [sin embargo] ésta es malvada y engañosa, y [después] de nuevo con otra, y cuando esto le ha pasado a uno muchas veces y especialmente con los que uno podía creer más íntimos y más familiares, chocando a menudo, al final acaba por odiar a todos y piensa que nada de nadie es sano en absoluto» (89c- e).

Sócrates dice entonces: antes de que comencemos nuevamente con otro asunto, debemos aclarar lo que acaba de suceder. Porque de hecho ha sucedido algo: hemos experimentado cómo se ha tambaleado un «logos», que nosotros teníamos por consistente y esto ha provocado la duda en vuestra conciencia respecto a toda investigación y conocimiento. Esto no lo debemos ocultar, sino que debemos superarlo mediante la inteligencia. Debemos procurar que no se origine a partir de ello ninguna desconfianza en absoluto respecto al sentido y la capacidad del pensamiento y del discurso que busca; algo así como cuando un hombre que ha confiado precipitadamente es engañado y ya considera a todos los hombres indignos de confianza. Sócrates anima a sus discípulos, estimula su vigilancia crítica y los cimienta en una profunda afirmación a las capacidades del pensamiento. Y esto último, mostrándoles que un juicio radical raramente acierta, tanto en lo bueno como en lo malo. Un hombre que sufre una decepción y, en vista de ello, niega que todos los hombres sean dignos de confianza, no es capaz de tratar de modo correcto a los hombres y, todavía menos, de educarlos.

«Porque, sin duda, si los tratara con pericia, habría advertido que sucede esto: que los buenos y los malos son muy pocos los unos y los otros, y muchísimos los del medio» (89e- 90a).

Del mismo modo sucede con el pensar y el hablar:

—«Conque, Fedón, sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión, luego por encontrarse junto a otros razonamientos que son de esa clase, que a los mismos unas veces parecen verdaderos y otras no, uno no se echara la culpa de sí y echarla a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas.

—¡Por Zeus! -dije yo-, sí que sería lamentable» (90c- d).

De lo que se sigue:

«Por tanto, en primer lugar hemos de precavernos de estos, y no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos, sino que es mucho más probable [suponer] que nosotros no estemos aún sanos, pero debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos, tú y los demás con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muerte [...]» (90d- 91a).

Sócrates mismo está en ese sentido en una posición especial:

«[...] porque yo corro el riesgo en el momento actual de no comportarme [de hecho] filosóficamente en este tema, sino de obrar por amor de la victoria, como los muy faltos de educación. Pues así ellos, cuando disputan acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello que tratan, sino

en que les parezca a los presentes del mismo modo como ellos lo presentan. Ahora, pues, creo yo que en este momento me diferenciaré de ellos tan solo en esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca ser verdad lo que yo digo, a no ser por añadidura, sino en que a mí mismo me parezca tal como justamente es. Pues calculo -querido camarada- mira qué interesadamente-, que si es verdad lo que yo digo, [solo entonces] está bien el dejarse persuadir. Y si no hay nada [por tanto,] para el que muere [a lo que realmente se pueda asir con fundamento], entonces, al menos [tiene mi fe la ventaja de que] durante este tiempo mismo de antes de morir, seré menos molesto a los presentes sin lamentarme, y esa insensatez mía no va a perdurar -pues sería malo-, sino que va a concluir al poco tiempo [tras mi muerte]. Preparado ya así, Simmias y Cebes, voy -dijo él- al razonamiento» (91a- b).

Pero también los discípulos son llamados a ejercer su responsabilidad:

«Vosotros, por tanto, si me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad, y si en algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero si no, os opondréis a toda razón, precaviéndoos de que yo en mi celo no os engañe a la vez que me engaño a mí mismo, y me marche, como una abeja, dejándoos clavado el aguijón» (91b- c).

Aquí no se trata, por tanto, de autoridad ni de seguidores, ni de nada relacionado con eso, sino de la verdad filosófica, que se reconoce por el propio entendimiento y se asume por la propia responsabilidad.

TERCERA PARTE
DE LA CONVERSACIÓN PRINCIPAL

La respuesta a Simmias

«Conque ¡manos a la obra! -dijo Sócrates».

Repite primero la objeción de Simmias. Entonces trae a la conciencia una vez más la proposición de que todo conocer y aprender es un recuerdo de lo visto, por lo que el alma debe haber existido ya antes del nacimiento. La proposición no es puesta en cuestión por los dos discípulos que dudaban. También nosotros recordamos que esta proposición significa disfrazar mitológicamente un conocimiento de tipo filosófico. Según esto, el espíritu puede conocer lo absoluto, pero esto último no puede ser deducido, según el convencimiento platónico, a partir de la realidad sensible; por tanto, la condición de dato le debe llegar de otra parte. Ambos amigos están de acuerdo; de manera que es fácil para Sócrates mostrar que la objeción de Simmias no se sostiene en pie:

—«[...] Así que mira cuál de los dos razonamientos eliges: que el conocimiento es recuerdo, o que el alma es una armonía.

—Prefiero mucho más el primero, Sócrates -dijo él-. Pues este otro se me ocurrió sin demostración de acuerdo con cierta verosimilitud y conveniencia, como opina también la mayoría de la gente. Pero yo soy consciente de que los argumentos que se fabrican sus demostraciones por medio de verosimilitudes son

embaucadores, y si uno no se pone en guardia ante ellos, le engañan del todo con mucha facilidad [...]» (92c- d).

Sócrates refuerza un argumento que lo refuta: si el alma solo fuese la armonía del cuerpo, entonces no podrían existir dos hechos que son, sin embargo, innegables. El primero, que hay en el alma misma disonancia, contradicción, oposición y mal:

«Y es más, Simmias, de acuerdo con el razonamiento correcto, ninguna alma participará de la maldad, si es que es una armonía. Pues, ciertamente, siendo ella por completo eso mismo, armonía, nunca podría participar de la inarmonía» (93e- 94a).

El segundo hecho consiste en que el alma entra en contradicción con el cuerpo, puede resistirse a él, puede superarlo. Esto lo puede hacer verdaderamente y tanto más, cuanto más llena de vida esté el alma:

«¿Ahora no parece que hace todo lo contrario [de la simple conformidad], al guiar a todo aquello de lo que se afirma que ella resulta, y oponerse casi en todo a lo largo de toda la vida y gobernarlo de maneras varias, unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores, como si ella fuera ajena a tal objeto? Un buen ejemplo es lo que Homero ha escrito en algún lugar de la Odisea, donde de Odiseo dice: "Golpeándose el pecho amonestó a su corazón con esta frase: 'Sopórtalo, pues, corazón, que cosas más perras soportaste antaño'"[21].

[21] *Odisea* 20, 17.

¿Acaso crees que el poeta compuso estos versos pensando que el alma era una armonía y solo capaz de ser conducida por los sentimientos del cuerpo, o más bien que era capaz de conducirlos ella [por sí misma] y dominarlos, y que era ella algo mucho más divino que según la armonía?» (94c- e).

La respuesta a Cebes y el razonamiento decisivo

Los dos jóvenes amigos son tebanos y Cebes es el mayor y más agudo de ambos; de modo que es comprensible la broma con la que Sócrates se dirige a él: si ha podido con Harmonía, la esposa del fundador de Atenas, del mismo modo también podrá con la parte más fuerte de la pareja, es decir, con Cadmos mismo. Cebes tiene el sentimiento de que su objeción podría no acabar bien y comienza a tomar precauciones:

—*«Me parece que tú lo encontrarás -dijo Cebes-. Que este razonamiento acerca de la armonía lo has expuesto, a mi parecer, de modo sorprendente. Pues al decir Simmias en qué tenía dificultades, me preguntaba muy a fondo si alguien podría manejar algo contra su argumento. Muy sorprendente, pues, me pareció enseguida que no resistiera el primer embate de tu razonamiento [en contra]. No me sorprendería ya que también al argumento de Cadmos le pasara lo mismo»* (95a- b).

Pero Sócrates toma su objeción, como la de Simmias, evidentemente en serio, la repite con detalle y después continúa:

«Esto es, más o menos, creo, Cebes, lo que dices. Y a propósito, lo reexpongo repetidamente para que no se nos pase algo por alto, y para que añadas o suprimas algo, si tú quieres» (95d- e).

¡Qué distinción frente al interlocutor, sobre todo respecto al más joven! ¡Y qué conciencia del sentido de la conversación misma, en la que no se trata del sometimiento de un adversario, sino de poner en marcha un juego de fuerzas espirituales, del cual se origine la verdad!

El diálogo que viene a continuación destaca el pasaje que muestra la vida personal del maestro al mismo tiempo que la escena de la última reunión en la que están juntos.

«Entonces Sócrates, demorándose durante un rato y examinando algo consigo mismo, dijo:

—No es nada trivial, Cebes, el asunto que investigas. Porque hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la causa de la generación y de la destrucción. Así que yo voy a contarte sobre este tema, si quieres, mis propias experiencias. Luego, si te parecen útiles las cosas que te diga, puedes usarlas para apoyar lo que tú dices» (95e- 96a).

Y entonces ofrece una especie de mirada retrospectiva a su propio proceso espiritual; una explicación sobre su trayectoria filosófica en vista de la muerte.

No nos detendremos en analizar la cuestión sobre el significado biográfico que tiene el relato. Ciertamente, algo de ello podría ser verdadero, desde ese punto de vista; pero en conjunto se trata de una obra de arte, la cual, de hecho, ha de proporcionar una verdad más profunda en sentido histórico que un informe exacto de los hechos.

—«Escucha, pues, que voy a contártelo. El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman "investigación de la naturaleza". Porque

me parecía ser algo sublime [porque, según su afirmación, nos posibilitaba] conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y por abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas: "¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego? ¿O ninguno de esos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?"» (96a- b).

Se trata, por tanto, de razonamientos referidos a los primeros tiempos de la naciente observación de la naturaleza, en los que Sócrates espera encontrar lo que busca vagamente; es decir, una aclaración filosófica del ser. Sobre ello, sin embargo, no se dice nada, así que él se desorienta con todas estas consideraciones:

«Y además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo y de la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber. Cuando a partir de los alimentos se añadían carnes a las carnes y hueso a los huesos, y así, según el

mismo cálculo, a las demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre [antes] pequeño se hacía [gradualmente] grande. Así lo creía entonces. ¿No te parece que sensatamente?

—A mí sí, –contestó Cebes» (96b- d).

Pero a él mismo no le dice nada todo esto e intenta hacer comprensible su decepción:

—«Examina ahora también esto. Creía yo tener una opinión acertada [de la relación] cuando un hombre alto que estaba junto a otro bajo me parecía que era mayor por su cabeza [que aquel], y así también un caballo [mediante una parte de su cuerpo era mayor] respecto a otro caballo. Y en cosas aún más claras que ésas: el diez me parecía ser más que el ocho por el añadirle el dos, el doble codo ser mayor que el codo por llevarle la ventaja la mitad de su extensión.

—Bueno, y ahora –preguntó Cebes–, ¿qué opinión tienes sobre eso mismo?

—Muy lejos, ¡por Zeus! –dijo–, estoy yo de creer que sé la causa de cualquiera de esas cosas, yo que ni siquiera admito que cuando se añade uno a lo uno, o lo uno a lo que se ha añadido [algo] se haya hecho dos, o que lo añadido y aquello a lo que se añadió mediante la adición de lo uno con lo otro se haya vuelto dos» (96d- 97a).

«Pues me pregunto sorprendido [sobre lo siguiente:] si cuando cada uno de ellos existía por separado, entonces era uno cada uno y no eran entonces dos, y sí cuando se sumaron ambos; por tanto ésta [operación] sería la causa del llegar a ser dos,

el encuentro de quedar colocados uno junto al otro. Y tampoco cuando alguien escinde una unidad, puedo ya convencerme de que esa es la causa a su vez, la división [de uno], del llegar a ser dos. Pues la causa de que se produzca el dos resulta contraria a la anterior [causa mencionada]. Entonces era porque [consistía en que] se conducía uno junto al otro y añadía ésta y aquél, y ahora porque se aparta y se aleja el uno del otro» (97a- b).

La afirmación 1+1= 2 no se refiere a un hecho, como, por ejemplo, que encima de la mesa hay un lápiz, sino a una relación significativa, a una dependencia esencial. El carácter empírico de las interpretaciones comúnmente aceptadas ha querido derivarlo de hechos, es decir, de que yo coloque ahora una cosa junto a la otra o que corte un todo en dos partes. Pero esto no es así, pues ni el proceso de añadir ni el de dividir dan como resultado una estructura significativa, como la que se expresa en la afirmación lógico-matemática. De modo que la consecuencia sostiene:

«*Ni siquiera sé por qué causa se produce lo uno, según me digo a mí mismo, ni de ninguna otra cosa, en resumen, por qué nace o perece o es, [al menos] según ese modo de proceder, sino que me fabrico algún otro [modo] yo mismo a la ventura, y de ningún modo sigo el anterior»* (97b).

Con este método, dice Sócrates, no se puede conocer «por qué algo nace o perece o es»; más exactamente, por qué algo empieza a ser algo determinado según su esencia, o subsiste, o deja de ser. La pregunta no se dirige al ser real, sino al ser-esto; no a la existencia, sino a la esencia. Lo que no sabe decir el método empírico es dónde tiene esta su fundamento.

Hasta aquí el primer fragmento de las experiencias por las que Sócrates ha pasado en su búsqueda de la raíz del conocimiento esencial. Por este camino no se va a ninguna parte. Él busca, por tanto, más allá y va a parar a la filosofía de la naturaleza.

«Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y [en el] que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría [también realmente] todo y dispondría cada cosa de la manera como fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer, o hacer cualquier otra cosa» (97b- c).

Esta interpretación es de otra naturaleza: procede de lo intelectual, de la razón. Si esta es el fundamento de todas las cosas, entonces se podrá encontrar el sentido y la causa de cada fenómeno averiguando cómo «llega a lo mejor», cómo consigue su sentido óptimo. Si este «mejor» fuese encontrado, entonces se conocería la esencia del objeto y así podría obrar la única filosofía liberadora; una expresión enérgica de absolutismo racional, para el cual lo racional-evidente es idéntico con lo valioso-auténtico.

«Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis

manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor» (98a- b).

Sin embargo, de nuevo queda decepcionado:

«Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad [verdadera, comprensible racionalmente] en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» (98b- c).

Sócrates no logra enterarse de ningún análisis esencial de verdad o de una referencia a conceptos sistemáticos según la razón, sino solo de las teorías de la filosofía jónica de la naturaleza sobre el origen del mundo o cuestiones similares. Estas tienen un carácter que está entre el mito y la razón, y para Sócrates, que busca la verdadera racionalidad, no significan nada. Con un ejemplo muy palpable explica en qué consiste su decepción:

«Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar las piernas, y ésa es la razón por la que estoy aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de

que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Megara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase [de las recién nombradas] es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido [libremente], diría cosas ciertas» (98c- 99b).

Sócrates quería conocer las causas espirituales, la relación entre las determinaciones esenciales y las leyes del sentido, sobre cuya base se ha constituido la situación actual con su sentido existencial, pero en lugar de eso solo consigue enterarse de asuntos corpóreos, que ciertamente constituyen las condiciones empíricas de eso que es real, pero sobre lo cual, sin embargo, nada se afirma como tal.

Tampoco por ese camino han obtenido respuesta sus preguntas; así que ha tenido que seguir un tercero y este le ha conducido a su objetivo.

«Yo [...] sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos [corporales] e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era

preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real» (99e).

Pero esto significa: Sócrates lleva a cabo un giro fundamental. De los fenómenos y cosas empíricas se vuelve a los principios racionales, a la investigación filosófica de las relaciones esenciales.

Y realmente procede de tal manera que, «tomando como base cada vez el concepto» que considera «más inconmovible» –esto es, el más sólido en sentido lógico–, intenta reducir el resto a ello; en otras palabras, va desde lo comprensible a lo problemático. Esto lo desarrolla con más detalle:

«Sin embargo, lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos [por nosotros], y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase» (100b).

La afirmación de que existe una imagen esencial, una estructura significativa pura, a diferencia del mero hecho, es el «concepto más inconmovible», el *logos* más comprensible, del cual parte.

«Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

—Pues bien –contestó Cebes–, con la seguridad de que lo admito, no vaciles en proseguir.

—Examina, entonces -dijo [Sócrates]-, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza [en sí]. Y por el estilo, eso lo digo de todo» (100b- c).

Existe la Idea: la imagen del ser y del valor necesaria en sí, con carácter de validez y expresada mediante un concepto construido correctamente. Esta esencia es «la causa», el fundamento para que cada cosa sea de un modo determinado.

—«¿Admites este tipo de causa?

—Lo admito -contestó [Cebes].

—Por tanto -prosiguió [Sócrates]-, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma [adecuada] o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones -pues me confundo con [esta y] todas las demás [de su estilo]- y me atengo sencilla, simple y, quizá, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí» (100c- d).

Si esto se aplica a la pregunta por el origen de lo par, este concepto no consiste solo en la composición de uno con otro; por supuesto que no «consiste» en absoluto en elementos previamente dados, sino que desaparece la imagen significativa «uno» y aparece una nueva, el «dos».

¿Qué significa todo esto?

Sócrates ha formulado la cuestión filosófica fundamental: ¿qué es esto que existe?, ¿cómo es esto que existe?, ¿de

dónde proviene lo que existe? Primeramente ha dirigido esta cuestión a los hombres de sabiduría ordinaria, y ellos le han dado respuestas prácticas como: esa cosa de allí es bella, porque es redonda, o porque es de color rojo. Pero con ello no se ha tratado aún en absoluto la verdadera cuestión. De modo que Sócrates ha hecho otro intento con los filósofos de la naturaleza, los cuales afirmaban que manejaban todo con la razón, esto es, científicamente. Sin embargo, ha constatado que con ello entendían la reducción de los fenómenos a elementos originarios últimos, como el agua o el aire; por tanto, que defendían una especie de física mitológica, y queda de nuevo decepcionado. Porque lo que él quería saber no es cómo las cosas se juntan y se disgregan de nuevo, sino qué es eso que hay en ellas, que va hacia el espíritu que recibe con una energía tan especial: su esencia, su estructura significativa. Esto no se puede deducir de ninguna teoría de los elementos, como tampoco el sentido de su estancia en la prisión en ese momento puede ser deducido de que sus huesos y tendones estén constituidos de una u otra forma, y debido a ello esté sentado con esa postura en su lecho. Como tampoco se encuentra en la prisión porque su cuerpo posea esa estructura -y podríamos continuar: ni porque la cadena le sujete, o porque en el juicio los votos han salido así, ni tampoco porque los acontecimientos políticos en Atenas le hayan dado el poder a los conservadores-, sino porque él, a partir del discernimiento moral de lo que le ha sucedido, ha considerado su deber quedarse, en lugar de huir fuera del país, como había hecho Anaxágoras hacía 50 años; en definitiva, porque se le ha manifestado claramente el *eidos* moral, en el que se fundamentan tanto lo exigido -lo que debe ser-, como lo «mejor» para él, es

decir, lo que tiene plenitud de sentido. Según eso, él no quiere saber qué fenómenos físicos o psíquicos concretos se producen ante el fenómeno de la belleza, sino en qué consiste ese contenido esencial y significativo que se manifiesta a la conciencia de forma poderosa, apremiante y sublime ante una cosa bella.

¿Cómo se puede contestar, por tanto, correctamente la pregunta?

En parte de manera objetiva, como Aristóteles ha hecho, diciendo: las cosas están constituidas en sí mismas al estar fundamentadas en leyes esenciales, en el ordenamiento según categorías. El hombre las comprende al percibirlas; la capacidad abstracta de su razón extrae, a partir de lo percibido, la estructura esencial y lo representa en el concepto... O de manera subjetiva, como hace el apriorismo idealista, diciendo: el contenido significativo de la cosa, lo categorial en ella, proviene del espíritu del hombre, es decir, de la «conciencia absoluta» que se realiza en él. Por tanto, «de fuera» solo proviene la masa de las sensaciones; el sentido lo aporta la actividad ordenadora del espíritu... Ninguna de ambas respuestas satisfaría a Platón. La primera, porque hay algo dentro de él que le apremia, algo que falta en la estructura espiritual aristotélica: ese impulso propio hacia la perfección y la totalidad, que considera todo lo empírico como incompleto e insuficiente; expresado de forma más radical, esa experiencia de la «esencia», de la energía significativa que tiene la estructura cualitativa, con su poder ejemplar y fuerza de validez, de la cuales procede el asombro platónico. La segunda respuesta, por su parte, no le satisface tampoco, por-

que su encuentro con las cosas es demasiado elemental, como para suprimir las formas del mundo del modo como lo hace.

Platón debe, por tanto, responder de otro modo. Dice: cada cosa muestra propiedades, relaciones y órdenes, que hacen que la huella de lo que tiene validez sea irrefutable. Por otra parte, sin embargo, la imperfección de lo terreno no permite considerar esta validez como propia de la cosa misma, sino que señala más allá. El carácter significativo de las cosas se muestra como derivado y remite a uno originario, que está unido con las cosas, sin embargo es independiente de ellas: una forma significativa libre de toda limitación e inaccesible a toda impureza, el *eidos*, la Idea. Esta permanece en una esfera eterna, retirada de toda imperfección y de todo cambio; la cosa, por el contrario, está sujeta a las limitaciones y al cambio propio de la existencia terrena. Por lo tanto, lo que la cosa contiene de esencia y sentido tiene que proceder de la Idea.

Si se pregunta, entonces, qué es algo, la respuesta sería: es, en forma de participación, lo que su Idea en la forma de originalidad y esencialidad. Si se pregunta por qué la cosa es así, entonces la respuesta sería: porque su Idea está constituida así. Y la siguiente pregunta, por qué la Idea en sí misma es lo que es, tiene como respuesta: porque ella es así. Su ser-así es un fenómeno originario, y, como tal, es tan absoluto como evidente. Tan pronto como contempla la Idea de verdad, la pregunta se desvanece... ¿Por qué es entonces bello este hombre? No porque se encuentren en él determinadas proporciones de la constitución ósea o de una disposición determi-

nada del tejido y la piel, sino porque participa de la Idea de lo bello. Pero la Idea de lo bello es «la belleza misma»; el fenómeno originario de la belleza, la cual, tan pronto como resplandece, convence por sí misma. La pregunta se da entonces solo en el ámbito de las cosas, que no son la belleza misma, sino que meramente participan de ella, por lo cual son bellas solo de manera imperfecta y temporal; en la contemplación directa de lo originariamente bello, la búsqueda encuentra finalmente su reposo. Todo lo demás, las diferentes circunstancias de tipo empírico, quedan entonces en un segundo término, pues representan las condiciones de aparición de ese hecho originario, y este es el único que puede responder a la cuestión, esto es, que muestra la participación de la cosa en la Idea de lo bello.

Cada cosa tiene un sentido que está por encima de ella misma. Existe desde antes y más allá de sí misma. De ahí procede la tensión entre lo sensible y lo real –que existe «en las alturas»–, ese impulso a lo absoluto, que es propio de Platón y cuyo carácter vital se expresa en el concepto de *eros*.

—»¿Y qué? ¿No te precaverás de decir que, al añadirse una unidad a otra, la adición es la causa de la producción del dos, o, al escindirse, la escisión? Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse [este resultado de] cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa [según su determinación] [...]» (101b- c).

Lo que quiere decir: si hay una cosa primero, y después hay dos, entonces la dualidad no se origina de la unidad –a no ser que a una unidad se le agregue un segundo elemento, o que una unidad sea dividida en dos partes–. Mediante tales he-

chos empíricos no se puede fundamentar la forma esencial de la dualidad en relación con la unidad. La dualidad «no se origina» en absoluto -como tampoco es originada la unidad-, sino que su Idea aparece y se comunica, mientras que la Idea de la unidad que se mostraba anteriormente y que determinaba el contenido significativo desaparece o se oculta. La realidad empírica queda sometida en cada caso a la significación de las distintas formas de sentido, que procede de la fuente primaria (*arché* del sentido), tan pronto como se dan en la realidad las condiciones necesarias para ello. El hecho de que lo existente esté determinado por el sentido -ese sentido que, al ser captado, supone conocimiento-, no es ninguna génesis, sino una epifanía y autocomunicación de la Idea; y el conocer es un contemplar la Idea en los objetos que existen.

«*[...] y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y [dirías] que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y en cuanto a las divisiones ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que tú. [...] Pero tú, si perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo.*

—Ciertísimo es lo que dices -afirmaron a la par Simmias y Cebes» (101c- 102a).

A esta aprobación responde -como a las anteriores expresiones de duda- el acuerdo entusiasta de Equécrates y su amigo, los interlocutores de Fedón:

EQUÉCRATES: «*¡Por Zeus, Fedón, qué razonablemente! Me parece, en efecto, que él lo expuso todo claramente, incluso para quien tuviera escaso entendimiento.*

FEDÓN: *Desde luego que sí, Equécrates, y así pareció a todos los presentes.*

EQUÉCRATES: *Y también a nosotros los ausentes que ahora lo escuchamos*» (102a).

A la pregunta: ¿por qué es bella esa cosa de ahí?, dice la respuesta: porque la Idea de lo bello aparece en ella, se comunica en ella... Pero ¿no produce esta respuesta una impresión extrañamente insustancial? ¿No deja de lado este razonamiento lo verdaderamente importante, es decir, el análisis de las circunstancias, para dedicarse, en lugar de eso, a manejar meros vocablos? Esto sería el caso, si este razonamiento no estuviese relacionado con una experiencia específica, la cual es tan importante, que debe ser señalada una vez más.

El que piensa platónicamente comprende el «qué» de un ente, la conexión de sus propiedades, especialmente su carácter esencial. Esta no se le ofrece como una determinación propia de la cosa concreta, sino que se destaca a partir de esta como una forma esencial fundamentada en sí. El conjunto de propiedades de la esencia tiene una fuerza de autotestimonio cualitativo tal, una evidencia estructural tan inevitable, en una palabra, una condición tan absoluta, que no puede estar en relación con el carácter variable de lo empírico, sino que más bien lo trasciende. Lo concreto produce una impresión, que podría ser descrita en cierto modo de la siguiente manera: en algo impropio, relativo en todos los aspectos, se destaca algo propio, lo absoluto, que no pertenece a lo impropio, sino a sí

mismo. No está en la esfera de lo impropio -de la *empeiría*-, sino que reside en una esfera de validez más pura. No está sujeto a las limitaciones de la *empeiría*, sino que permanece en la más pura perfección. Su fuerza de validez es tan grande que sobrepasa el peso real de lo empírico, incluso adquiere el carácter de una realidad más alta en el sentimiento del que lo experimenta. A esto se refiere evidentemente Platón, cuando dice que la Idea es «lo verdaderamente real»[22].

El carácter exacto de la Idea es determinado en diferentes épocas del pensar platónico de distinto modo. En los primeros diálogos, el interés por la investigación lógica se presenta en un primer plano de un modo tan claro, que la Idea es mostrada casi como la expresión plástica del concepto. De forma progresiva se va haciendo más sólida, hasta llegar a una realidad esencial independiente, para acercarse finalmente de nuevo a la abstracción[23]. Sin pretender agotar la intuición general de Platón, se puede quizá decir lo siguiente:

[22] En ello se apoya también la prueba ontológica de Dios, criticada la mayoría de las veces tan inadecuadamente; considerada como llena de sentido, tan pronto como se da esa experiencia, y como absurda, tan pronto como falta. ¿O se quiere afirmar seriamente que un Anselmo de Canterbury no ha notado el desliz lógico que Gaunilo le muestra tan pulcramente -silenciado completamente por la pedantería de los epígonos de Kant-?

[23] La pregunta de cómo permanecen entre sí las distintas formas determinadas de la Idea, pertenece a los problemas más difíciles de la interpretación platónica. Nosotros no lo podemos tratar aquí, sino solo expresar el convencimiento de que se trata de una contemplación fundamental unitaria, la cual, sin embargo, como todo lo vivo, tiene una historia. Las diferencias en la clasificación de la Idea no significan conceptos de ideas distintos, sino fases características dentro de esa historia.

La Idea es aquello donde desemboca finalmente la pregunta formulada respecto al «qué» de cada realidad; por tanto, lo esencial por excelencia. También es la Idea el término de la cuestión, de por qué es digno lo que existe; es decir, es lo que tiene validez por excelencia. En la medida en que el espíritu llega a la contemplación de la Idea, encuentra la verdad, y, con ello, la agitación a causa de estas preguntas encuentra finalmente su reposo.

Las Ideas son imágenes; no conceptos abstractos o principios pensados por la mera razón, sino imágenes que son contempladas mediante el ojo del espíritu[24]. Lo verdaderamente último del existir no consiste para Platón en elementos atómicos o en leyes formales, sino en imágenes. El resultado final del esfuerzo por conocer este modo de existencia no son conceptos abstractos, sino figuras significativas. Todo lo empírico se remonta a una forma de este tipo: toda propiedad real –por ejemplo, la de la rapidez o la nitidez del sonido– y toda cosa, como el caballo o la lira. Las Ideas son figuras esenciales, en la medida en que responden a la pregunta por la cualidad; y son figuras de valor, en la medida en que responden a la pregunta por el carácter estimable.

Toda Idea, como imagen, es una unidad en sí misma. Al mismo tiempo, sin embargo, mantiene con otras Ideas determinadas conexiones, mediante las cuales se expresan relaciones lógicas o gramáticas; y también hay Ideas de las relaciones como tal, como se puede ver, por ejemplo, respecto a la Idea del ser grande o pequeño, como se indica en el mismo *Fedón*.

[24] Las palabras εἰδος y ἰδέα provienen ambas de la raíz «id», ver.

Así surge un ordenamiento de las Ideas entre sí, un reino de las formas significativas, que conducirá en el helenismo a la teoría del *logos* objetivo.

La Edad Moderna tiende a comprender las Ideas de Platón según un esquema moderno: como meros conceptos, como formas de comprensión del objeto constituidas a priori en la estructura de la conciencia, como modos de auto-iluminación de la existencia, etc. Pero, si se observa de cerca el concepto platónico a lo largo de los diferentes escritos, entonces se ve que se refiere a veces a esos factores, pero su núcleo se refiere a las esencias eternas, en las cuales todo lo temporal e imperfecto tienen su sentido radical. Son reales como esencias eternas. Una y otra vez y con el mayor énfasis, Platón pone de relieve que son «el ser», «el verdadero ser». Prescindiendo de las expresiones literales, esto se deduce de su enseñanza, según la cual todo lo que se conoce es un recuerdo; el que encuentra una cosa, por tanto, se da cuenta de que antes de su nacimiento ha contemplado su contenido significativo, la Idea justamente. Se iría demasiado lejos, si se dijese que las Ideas son *númenes* o esencias semejantes a divinidades; pero la afirmación se aproximaría a la verdadera opinión de Platón, más que si se viese en ellas solo elementos lógicos.

La expresión, según la cual las Ideas son los entes verdaderos y que existen por sí mismos, no puede ser considerada en absoluto como la decisiva, pues no es fácil decir cómo debería ser imaginado ese «ser». Para saberlo, se puede recurrir en primer lugar a los conceptos de realidad y de lo válido. Real es la cosa concreta, con la que se encuentra mi propio ser concreto en una experiencia de confrontación; carácter de validez

es lo que posee una ley lógica, que mi juicio siente como obligatoria, o una norma ética, que mi conciencia experimenta como tal. La Idea parece haberse adscrito a una tercera forma de darse, en la cual realidad y validez convergen. De acuerdo con la impresión platónica fundamental, la realidad no es simplemente esa condición fáctica que se puede atribuir a cualquier cosa: que es, en lugar de no ser. Un cristal, una planta o un hombre «son»; un hombre sordo y otro intelectualmente despierto, un hombre malo y otro bueno «son»; pero el ser tiene, en cada uno de estos distintos entes, un peso distinto. La realidad tiene diferentes grados en ellos; un razonamiento, que se aclara simplemente entendiendo la palabra «ser» como un verbo; y, por consiguiente, el ser real como un acto, como una afirmación en positivo, como un rechazo de la nada. El grado de realidad propio de un ser depende de su rango de esencia; de modo que lo vivo es proporcionalmente más real que lo inerte y el espíritu, más real que el cuerpo. Y, a partir de aquí, en la medida en que cada ente hace realidad su Idea; así, un árbol completo es más real que uno raquítico, un hombre formado en el carácter, más real que uno que se descuida. La jerarquía de sentido así desarrollada culmina en algo que no precisa ya de ninguna realización concreta, porque allí ya actúa todo su contenido esencial y axiológico, y precisamente por ello es alcanzada la realidad perfecta: la Idea. Esta posee una validez total y al mismo tiempo es real, «el ser por excelencia».

Naturalmente, aquí reside un problema, del cual también Platón parece ser consciente. La verdadera identificación de validez y realidad se aplica en sentido estricto solo a lo Ab-

soluto. Y la Idea es ciertamente absoluta, porque es lo que tiene validez por excelencia; pero no es lo Absoluto, porque tiene un contenido limitado. La Idea de la justicia, por ejemplo, es absoluta, porque vale incondicionalmente; pero se diferencia de la Idea de la valentía y está limitada por ella. La Idea puede ser definida entonces con exactitud como el lugar que lo finito y limitado tiene en lo absoluto. De manera que la afirmación de que la Idea es «el ser por excelencia» no es del todo exacta y la necesidad de una relación de sentido conduce entonces, además, a fundamentar la Idea en lo absoluto en sentido propio, es decir, en «el Bien».

Con todo ello también se afirma que el conocimiento de las Ideas no depende esencialmente del conocimiento de la cosa. Claro que quien quiera conocer la esencia de un caballo debe encontrarse con un caballo; pero solo para que el encuentro constituya la ocasión en la cual la Idea anteriormente contemplada pueda emerger en el recuerdo, para que la imagen esencial absoluta de las cosas pueda brillar. La totalidad de las Ideas constituye un cosmos eterno que existe sobre el mundo de las cosas; ese cosmos es el verdadero objeto del espíritu, de su conocimiento, estimación y aspiración, y respecto a él se establece la conexión con el recuerdo que reposa en el alma. Sin embargo, la relación del espíritu respecto a la Idea es a veces tan originaria y vigorosa, que suprime el recuerdo relacionado con ella y el espíritu parece penetrar sin mediación a contemplar las formas esenciales eternas[25].

[25] Así, por ejemplo, en las impresionantes descripciones de la Carta Séptima (841- 843).

El tipo de enfoque fundamental de Platón trae consigo el peligro de ver en las cosas las formas degeneradas de las Ideas; de dejar que esta degeneración esté condicionada por la materia y de expresar el origen de las cosas mediante un mito dualista a partir de la caída del espíritu en la materia. De hecho, se encuentran también en los textos afirmaciones que se expresan en este sentido; ya se dijo, sin embargo, que no se trata en absoluto de un verdadero dualismo. El poder de la contemplación y de las imágenes, la voluntad de moldear lo dado, la inclinación a formar a los hombres rectamente y a constituir el Estado justo como suma de los asuntos humanos, son tan fuertes en Platón que no admiten ningún rechazo de la materia en sentido general; esta se muestra más bien como el seno originario del devenir, como fuente de las cosas concretas. De aquí proviene una situación fluctuante, en la cual se mantienen mutuamente en equilibrio dos aspectos: por una parte, la tendencia a ver la Idea y al espíritu como el único valor perfecto y a las cosas sensibles, como caída, y, por otra, la voluntad de ver las cosas como orientadas hacia las Ideas y el deber de conseguir su realización terrena. De este modo, la cosa tiene una relación positiva respecto a la Idea. Tiene auténtico contenido en cuanto a la esencia y al valor, procediendo ese contenido no solo de sí misma, sino también de la Idea. Y, en efecto, la relación se expresa de diferentes modos: la cosa imita la Idea, participa de la Idea; la Idea está presente en ella, de tal manera que el espíritu que contempla puede recordar gracias a ella lo contemplado antes del nacimiento; la Idea toma posesión de ella, etc.

La Idea tiene que ver esencialmente con la verdad. Una y otra vez se insiste en que ella constituye el verdadero objeto del conocer. El conocimiento es la contemplación de la Idea; la verdad, el descubrimiento de la Idea en la mirada espiritual. Pero no de tal manera que el que aspira al conocimiento se deba encerrar en un espacio aislado, en una pura contemplación interior, sino que la Idea aparece en la cosa. Probablemente las cosas son solamente imitaciones de lo real y no verdaderas en sentido propio; pero son realmente imitaciones y, como tales, una participación de lo que imitan. De modo que también pueden ser conocidas; y realmente es la Idea la que las hace penetrables para la mirada que contempla y las sitúa en la luz de la verdad. Si se recurre al tema del *eros*, se puede decir incluso que la Idea adquiere fuerza en la cosa; no una fuerza física que actúe imponiendo, sino una espiritual, que produzca la verdad mediante el sentido. La fuerza mediante la cual la Idea se dirige al espíritu es la exigencia para que la conozca y la aprecie como valiosa; pero también la perfección esencial, que se comunica y hace semejante a sí misma al que la recibe. No es solamente que el espíritu se apodere de la cosa y, mediante esta y más allá de ella, de la Idea; sino que, por medio de la cosa, también la Idea se apodera del espíritu y, cuanto más fuertemente es dominado por ella, tanto más se adueña él de la Idea.

Esto se expresa en la estrecha relación que tiene la Idea con la luz. Quien mira a las cosas meramente con los sentidos corporales, «ciega al alma»; por el contrario, la Idea es la luz que hace ver al alma y al mismo tiempo constituye el objeto del ver. La «luz» expresa el espíritu y el acto espiritual, en la

medida en que estos realizan lo valioso, lo verdadero, lo bueno y lo bello. De este modo, las Ideas son imágenes de la luz; maneras en las que el mundo y las cosas del mundo son comprensibles, visibles y captables para el acto espiritual... El tema de la luz resuena en Platón continuamente; su culminación la cuenta en la teoría del Bien. La *República* explica cómo no bastan la fuerza del ojo y el objeto con sus cualidades, para que se produzca el ver, sino que debe darse «un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello», esto es, la luz (507d- e). Lo que el sol es para los ojos corporales, es el Bien para los espirituales: «Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y, por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible» (508e). Ella es la «luz» verdadera y definitiva, el sol del reino espiritual.

Esto pone de manifiesto que la Idea tiene, en último término, un carácter religioso. Prescindiendo del modo general en el que las Ideas se representan en los diálogos, con ello se hace referencia en especial a una relación que no se tiene en cuenta la mayoría de las veces, esto es, la conexión en la que está la representación de la Idea respecto a aquella pureza[26]. Los discursos de Sócrates en el *Fedón* manifiestan una profunda voluntad de llegar a ser puro. ¿Puro respecto de qué? De lo sensible, de lo pesado, de lo oscuro, de lo atado a lo terreno, imperfecto y pasajero. Y ¿puro para qué? Para lo espiritual, elevado, ligado a la luz, libre, perfecto y eterno;

[26] Ver más abajo, p. 333 y ss.

y esto significa para el mundo de las Ideas. El ascenso espiritual hacia él es la purificación en el doble sentido: solo lo puede alcanzar el que llega a ser puro, pero además es el esfuerzo filosófico del ascenso mismo lo que purifica. Con ello se orienta hacia las Ideas aquella actitud, que, en las teorías órfico-pitagóricas de la purificación, se orientaba hacia la realidad religiosa que proporcionaba la salvación. Entonces, de hecho, tras las Ideas existe una última realidad *numinosa*. Después de que Sócrates haya dicho en la *República* que la fuerza y el objeto del conocimiento son verdaderamente «bellos», esto es, esenciales y con valor pleno, resalta que aquel «sol» es «distinto y más bello» que estos. Probablemente es correcto considerarlos a ambos como «afines al Bien»[27], pero no «para creer que una u otro fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima». Glaucón, el interlocutor de la conversación, responde conmovido: «de una belleza inconmensurable hablas»; pero Sócrates advierte: «calla tranquilo»[28] y continúa con su anuncio: El Bien no solo le da al ente «la posibilidad de ser conocido», sino también «el ser y la esencia». De modo que debe afirmarse que «no es él mismo el ser, sino que supera en elevación y fuerza al ser»; y de nuevo responde Glaucón con una exclamación de emoción: «¡Oh, Apolo, qué divino

[27] αγαθοειδής: lo que tiene la naturaleza del Bien.

[28] Una palabra del lenguaje del misterio, εὐθήμει, originariamente: «habla palabras de buen significado», para que el acontecimiento sagrado se cumpla felizmente. Pero como no hay ninguna garantía de que las palabras realmente significasen algo bueno, se transforma el sentido en «calla devotamente».

exceso!» (509a- c)[29]. Las Ideas son las condiciones previas de todo conocer, pero «incondicionadas» en sí mismas; son el «origen del todo», pero eternas en sí mismas y sin autor originario (511b). Una realidad última, por tanto, detrás de la cual no sería posible ya ir más allá. Y, sin embargo, hay algo más todavía tras ellas: lo más extremo, mediante lo cual ellas tienen verdad y ser, validez y realidad, esto es, el Bien. Este Bien se expresa con la imagen del sol y pertenece a la esencia del sol que en su luz las cosas se puedan ver, pero no se le puede mirar sin que haga daño. Así expresa la imagen una insuficiencia, que se repite también en la expresión racional; cuando se afirma que el Bien verdaderamente da al conocer la fuerza para conocer; a la verdad, el carácter de la verdad; que da a la esencia última y al ser la esencialidad y el ser, pero él mismo es más que todo esto. Cuando el ojo mira al sol, entonces se le oculta su objeto precisamente mediante el exceso de aquello que constituye la condición del ver, es decir, de la luz; del mismo modo, aquí el objeto espiritual del pensar es impedido por el exceso precisamente de aquello que constituye la condición del pensar, esto es, el sentido. Y con ello se alude a la trascendencia más extrema, porque para aquello que existe más allá de la esencia y el ser no hay ya ninguna categoría más.

Como cima de la significación, el bien platónico no es un valor especial más junto a los otros valores, como lo verdadero o lo justo, sino lo valioso por encima de todo, lo digno de ser apreciado y buscado por excelencia, el sentido en su vali-

[29] Claro que lo dice «con mucha gracia»; ironía extrema, con la cual Platón envuelve lo que le conmueve más profundamente.

dez y plenitud absolutas. Y no solo como objeto de un acto espiritual –es decir, algo así como una afirmación general y originaria que exista bajo todas las afirmaciones parciales–, sino como un misterio religioso, como ἄρρητον, al que solo se pueden dirigir la llamada de la admiración respetuosa y el enmudecer de la veneración temerosa. Igualmente misteriosa y más allá de toda afirmación conceptual posible es su relación respecto a la Idea, porque esta contiene la antinomia nombrada arriba. Por una parte, la Idea es la esencia y el ser, el objeto del conocimiento por excelencia y no necesita ninguna atribución ni fundamentación. Ella es válida, porque es válida; es, porque es; de aquí que constituya la realidad última para el acto del conocimiento y de la valoración, el cual está orientado a la cosa. Sin embargo, va más allá de ella, porque la Idea es lo válido por excelencia, pero es limitada y por ello no universal; es ciertamente absoluta, pero no lo absoluto, más bien la refracción de aquello a lo finito. La Idea de la justicia no es, precisamente como tal, la valentía; entre ellas hay diferencias y por ello límites. Tras ellas, sin embargo, está lo absoluto por excelencia, que incluye a ambas. No es ninguna «imagen» más, sino que supera toda imagen. No es ningún objeto más de una afirmación especial, sino que reside más allá de cada afirmación especial. Es, para permanecer en el lenguaje de la *República*, «sol», «luz» por antonomasia, cuyo sentido no consiste en ser contemplado, sino en posibilitar que las cosas puedan ser contempladas y sobre ellas se puedan hacer las correspondientes afirmaciones particulares. De manera que el Bien es un misterio, el misterio platónico por excelencia y el acto que

se dirige a él es religioso[30]. El carácter misterioso del Bien penetra también en las Ideas mismas. Contemplarlas no es solo un acto filosófico, sino religioso; ya fuimos advertidos sobre ello cuando se trató el tema de su relación con la pureza. La Idea es una esencia eterna, llena de un sentido numinoso, y acercarse a ella significa acercarse a la fuente de ese sentido, esto es, al Bien. En la visión de la correspondiente Idea, es contemplado y experimentado también el Bien, y las afirmaciones sobre su significado solo reciben su sentido pleno cuando conllevan esta experiencia religiosa[31].

Pero, por lo que se refiere a los problemas objetivos correspondientes, deben ser estudiados a fondo, tanto antes como ahora, según los datos en cuestión. La teoría de las Ideas no sustituye la investigación empírica ni la fenomenológica, solamente las sitúa en un contexto metafísico mostrado mediante una experiencia específica.

En el diálogo sigue entonces un razonamiento algo complicado, el cual transcurre desde la Idea de concepto al objetivo de toda la exposición en conjunto. Según esto, cada Idea tiene un poder incondicional de autoafirmación y de autodiferenciación. No tolera que algo que está bajo su determinación

[30] Más sobre ello en la página 331.

[31] El concepto del Bien contiene la idea platónica de la divinidad. La reserva en la que permanece es característica de Platón; expresa lo «inexpresable» de la realidad última. Su influencia sobre la filosofía de la religión y la teología de Occidente se mostrará tan pronto como Plotino desarrolle los distintos temas que están contenidos en él, y también, ciertamente, los desfigure en parte.

entre bajo la de otra: esto es la expresión ideológica de los principios de la identidad y de no contradicción.

«A mí me parece que no solo la grandeza en sí jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que hay en nosotros[32] *aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada [por lo más grande y llegar así a ser más pequeño], sino que, una de dos, o [lo grande] huirá y se retirará cuando se le acerque lo contrario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar éste [con superioridad]. Si se queda y admite la pequeñez, no querrá ser distinta a lo que era»* (102d- e).

Cada determinación cualitativa se diferencia de las demás con una energía que se puede ejemplificar mediante la imagen de la lucha. Tan pronto como un ente permanece bajo una Idea, esta afirma su posesión. También es importante la siguiente reflexión, según la cual una cualidad no se origina a partir de otra, sino que solo puede originarse o desaparecer. Cada cualidad real es un fenómeno originario y por ello no puede ser derivado. No se originan, sino que aparecen.

Aquí alguien del círculo objeta que, sin embargo, según las afirmaciones primeras, se constituye todo a partir de su contrario, es decir, el estar muerto a partir de lo vivo y viceversa:

«Sócrates, volviendo entonces la cabeza, al escucharle, replicó:

—Valientemente nos lo has recordado. Sin embargo, no adviertes la diferencia entre lo que ahora se ha dicho y lo de en-

[32] A diferencia de lo grande en sí, el ser grande de un ser concreto, por ejemplo, de nuestro propio cuerpo.

tonces. Entonces, pues, se decía que una cosa contraria nacía de una cosa contraria, y ahora, que lo contrario en sí no puede nacer de lo contrario en sí, ni tampoco lo contrario en nosotros ni en la naturaleza [de su Idea]. Entonces, en efecto, hablábamos acerca de las cosas que tienen los contrarios, nombrándolas con el nombre de aquellos, mientras que ahora hablamos de ellos mismos, por cuya presencia las cosas nombradas reciben su nombre. Y de estos mismos [contrarios] decimos que jamás estarán dispuestos a ser motivo de generación recíproca» (103a- c).

Las cosas, las entidades concretas, que tienen propiedades, pueden originarse las unas a partir de las otras, como lo muerto de lo vivo; pero no las propiedades como tales, es decir, las Ideas, el estar muerto en sí o el estar vivo en sí. Estas se diferencian entre sí más bien por la energía cualitativa específica. Cada «generarse» en relación con ellas se debe comprender, por tanto, de otro modo que el generarse de la cosa concreta, que es como el surgir, aparecer, entrar en el dominio de una Idea, o bien, el desaparecer de la que antes se poseía.

El pensamiento no es fácil de comprender y Sócrates hace bien en asegurarse de que ha sido comprendido:

«Y entonces lanzó una mirada a Cebes y preguntó:

—¿Acaso de algún modo, Cebes, te ha perturbado también a ti algo de lo que éste objetó?

—No me ha pasado eso -dijo Cebes-. Aunque no digo que no me perturben muchas cosas.

—Hemos reconocido, por tanto -dijo él-, [en todo caso] sencillamente esto: que lo contrario jamás será contrario a sí mismo.

—Completamente -respondió [Cebes]» (103c).

Entonces hay proposiciones que encierran otras en sí. Cuando yo, por ejemplo, aclaro que algo cae bajo la determinación numérica del tres, también he dicho con ello que es impar.

—«Sabes, en efecto, que a las cosas que domine la idea del tres no solo les es necesario ser tres, sino también ser impares.

—Desde luego que sí.

—A lo de tal clase [impar], afirmamos, la idea contraria a aquella forma que lo determina jamás puede llegarle [esto es, lo par].

—Pues no.

—¿Y es determinante la idea de lo impar?

—Sí.

—¿Es contraria a ésta la idea de lo par?

—Sí.

—Al tres, por consiguiente, jamás le llegará la idea de lo par.

—No, desde luego.

—Entonces no participa el tres en lo par.

—No participa.

—Por tanto [y definitivamente], el tres no es par.

—Sí» (104d- e).

La idea del tres añade inevitablemente también la cualidad de lo impar a todo lo que cae bajo su determinación.

Entonces Sócrates empieza de nuevo:

—«De nuevo, contéstame desde el principio [...]. Contéstame entonces: ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

—Alma -contestó [Cebes].

—¿Y acaso eso no es siempre así?

—¿Cómo no? -dijo él.

—Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

—Así llega, ciertamente -contestó [Cebes].

—¿Hay algo contrario a la vida, o nada?

—Hay algo [dijo Cebes].

—¿Qué?

—La muerte.

—¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?

—Está muy claro -contestó Cebes» (105b- d).

Para mostrar el comportamiento de la Idea hacia la cosa, se ha dicho hace poco que «está en ella» o «permanece en ella», justo después, que «se apodera de ella». Con toda seguridad, las palabras emergen aquí, inmediatamente antes del final de todo el razonamiento, no por casualidad, sino que expresan la plenitud de sentido de la Idea y el carácter inevitable con el cual la cosa es determinada por ella. Y entonces es muy significativo que la misma expresión es aplicada también al alma, de la cual se afirma asimismo que se «apodera» de aquello que cae bajo su determinación. No se dice en qué consiste esto, solo que «siempre le trae la vida», pero entonces no se puede referir a nada más que al cuerpo. Esto, sin embargo, no es importante; lo es mucho más que, en todo el contexto, el alma es tratada en cierto modo como Idea, y ciertamente como

aquella que comparte la cualidad del estar vivo con aquello «de lo cual se apodera», cuya esencia determina. Es equiparada en cierto modo a la Idea de la vida. Si la afirmación fuese tomada en sentido estricto, se podrían producir en consecuencia problemas de gran alcance, por ejemplo, cómo se encuentran entre sí las diferentes almas; cómo se deben considerar las decisiones vitales individuales, etc. Estas preguntas no se insinúan ninguna vez; y, ya que Platón no ha pensado toda su concepción filosófica desde ningún monopsiquismo, no debe ser forzada la equiparación del alma con la Idea de la vida. Lo que se quiere decir es evidentemente esto: la cualidad del ser alma encierra tan necesariamente en sí la del estar vivo, como las determinaciones contenidas en la estructura esencial de una Idea encierran las implicadas en ellas; por ejemplo, como la Idea del ser tres implica la del ser impar. Lo que se refiere al alma está también necesariamente vivo.

Esto será resaltado también justo después:

—«Entonces ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo par ¿cómo lo llamábamos hace un momento?

—Impar -contestó [Cebes].

—¿Y lo que no acepta lo justo, y lo que no admite lo artístico?

—Inartístico lo uno, e injusto lo otro -contestó [Cebes].

—Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

—Inmortal -dijo el otro.

—¿Es que el alma no acepta la muerte?

—No.

—Por tanto, el alma es inmortal.

—Inmortal.

—Sea -dijo él- ¿Afirmamos que esto queda demostrado? ¿O qué opinas?

—Me parece que sí y muy suficientemente, Sócrates» (105d- e).

Con ello, el razonamiento ha llegado a su fin y ha mostrado que el estar vivo es una determinación necesaria de aquello que es el alma. Pertenece a su esencia. Lo que pertenece a la esencia de una cosa no puede no ser. El alma, por tanto, no puede estar muerta, por consiguiente, no puede morir.

La fuerza del argumento

Está claro que no se trata aquí de ninguna «prueba» en el sentido propio del término: si Sócrates realmente quería demostrar que el alma es inmortal, entonces debería haber procedido de otro modo. Debería preguntar algo como: ¿hay algún ser vivo, cuyo tipo de vida -vista a la luz de su origen, desarrollo, modo de comportarse, del contenido de sus actos y, en definitiva, el sentido de todo su ser- dé la impresión de que muere del todo? Existe un ser así: el animal. Ahora bien, ¿qué es lo que sucede con el tipo de vida del hombre? ¿Tiene el mismo carácter que el de los animales o se diferencia de él? ¿Y solo por su estructura biológica, como los animales de sangre fría de los de sangre caliente, o de los mamíferos respecto de las aves, o más bien esencialmente, mediante un tipo de acto totalmente distinto, el del autodominio y de las relaciones con lo otro, de la conducta y del sentido de la existencia? Tal diferencia no solo sería gradual, sino también cualitativa y debería tener su raíz

en el ser. Este ente es el espíritu. No solo lo espiritual que es propio de cada cosa, sino el alma espiritual sustancial, cuyas expresiones vitales habría que analizar entonces con más precisión y preguntarse lo que podría seguirse de ello para su esencia. Se mostraría que ninguna causa imaginable la puede destruir, sino que más bien su naturaleza se aparta de la muerte... Algo así se parecería a una verdadera demostración.

Pero no se intenta demostrar nada semejante en ningún momento, sino que Sócrates parte de la esencia del alma y dice: esta esencia es vitalidad por excelencia, por tanto, en el conjunto de sus determinaciones no puede estar comprendida también la del estar muerto. Entonces, el alma no tiene nada que ver con la muerte, sino que debe ser inmortal.

Se puede objetar que aquí se constituye primeramente el concepto de una vida absoluta y después es aplicado a una realidad, esto es, al alma. Un procedimiento tan ingenuo, sin embargo, no se debe atribuir a Platón; más bien, en la proposición falta poner de manifiesto un elemento, que es evidente para el que habla.

La esencia del alma no es construida, sino contemplada en la experiencia de la vida interior. Resplandece ante el que la experimenta como su *eidos*. El que habla es un griego, que siente del modo más intenso la fugacidad de las cosas. Ve que todo está afectado por ella, pero descubre en su propio interior algo que se comporta distinto de las realidades que perecen. Ese algo es el alma. Él no la inventa, tampoco la supone, sino que la percibe.

El alma de otra persona, invisible en sí, se hace visible en el rostro para el ojo exterior del observador, en virtud del com-

portamiento expresivo. Este no solo descubre, sino que ve en ese rostro la bondad, la desaprobación, la alegría, en una palabra, el carácter espiritual vivo del otro. Pero hay también una mirada hacia adentro; la imagen de la propia vida y del propio comportamiento, tal y como se presenta al ojo interior; el modo como internamente yo me miro a mí mismo. En los fenómenos del conocer, de la búsqueda y del encuentro del valor, en el conflicto moral y en su superación, el que se vuelve a su propio interior ve su misma realidad espiritual contemplándole. No se trata aquí de una opinión subjetiva, sino de un «fenómeno dado» de experiencia auténtica, de un encuentro real con el ente. Este ente se diferencia de todo lo corporal; no es ni extenso ni compuesto; es rico, fuerte, creador, pero, al mismo tiempo, es también simple y no puede ser dañado por medio de nada físico. De modo que vive de forma muy distinta a todo otro viviente, incluido el propio cuerpo. Su vida tiene un carácter originario e independiente bien singular, pues es espíritu: vive en el cuerpo y, sin embargo, se diferencia de él; está orientado hacia él y, aun así, como se muestra en los actos de la autocrítica y de la superación de sí mismo, es soberano frente a él.

De todo ello surge resplandeciente la Idea de un ser vivo, en el cual la vida se deriva de la esencia de modo único, forma parte de la esencia misma[33]. Esta Idea es vista como manifesta-

[33] La impresión es tan fuerte que -en la enseñanza acerca de la existencia del alma espiritual antes del nacimiento- supera a la de la eternidad. El alma se representa de un modo tan esencialmente vivo, que se manifiesta no solo como inmortal, sino también como increada; no solo como indestructible, sino también como imprescindible. Aquí se realiza ese fatal deslizamiento que constituye un peligro en el idealismo: se identifica «espíritu» con «espíritu absoluto».

ción de ese carácter viviente especialmente experimentado en la propia interioridad, así como, a la inversa, este último se hace transparente mediante el resplandor y el despliegue de aquel *eidos*. Esta experiencia y este conocimiento los presupone el razonamiento platónico; a partir de esta base empieza entonces el análisis; y este no se reduce, en modo alguno, a una transmisión arbitraria de elementos conceptuales a la realidad, sino que es un desarrollo legítimo de una trama de sentido, que está dada en la experiencia del ser que se realiza en cada momento.

A ello se añade un segundo aspecto: el filósofo sabe que el carácter viviente del alma no solo lo es en sentido sustancial. El alma no es una realidad viva de la manera en la que, por ejemplo, el agua es líquida. Puede que esto también, en el sentido de la mera indestructibilidad del espíritu, pero no solo esto. El carácter viviente del alma es esencia, pero también tarea.

Por cierto, esta tarea se realiza tomando posición respecto a la verdad, a la justicia, en una palabra, al valor. Tan pronto como el alma se orienta a la verdad, se vuelve veraz; tan pronto como se orienta al bien, se vuelve bondadosa. En esto consiste sobre todo su carácter vivo y su realidad auténticamente espiritual. Más arriba se trató de la peculiar correspondencia, incluso identificación, que se efectúa entre «el alma» y «la Idea», cuando se hizo una alusión al parentesco que existe entre ellas. Este parentesco está enraizado en el carácter espiritual del alma y es tanto mayor cuanto más puramente el alma se dedica a la verdad, cuanto más decisivamente quiere el bien. El filósofo lo sabe y lo considera el

fundamento de su existencia. Es capaz de diferenciar el carácter vivo del alma, condicionado por los valores y la vitalidad biológica del cuerpo, pero también es capaz de diferenciarla de la mera vitalidad óntica que posee él mismo como sustancia espiritual; desarrolla esa vitalidad en el esfuerzo constante hacia la verdad y sacrifica por esta vida todo lo demás.

Vive orientado hacia la muerte de lo meramente pasajero, para que florezca lo que vive eternamente. Haciendo esto, el *eidos* de la vida, el que está en juego allí, se le manifiesta cada vez de forma más clara; el *eidos* de la vida inmortal, sobre todo, pero también el de su propio ser inmortal. Este darse cuenta no es una «vivencia» o «creencia» en un sentido subjetivo y no comprometedor, sino el hacerse consciente de una realidad específica y conocer la tarea que se propone con ello. Al principio se presta atención para ver lo que es y, según se realiza este ver, se manifiesta con más fuerza lo que se trata de ver y, con ello, la posibilidad del análisis mental. Bajo su influencia se refuerza el órgano de la percepción y hace posible una visión nueva y mejor, etc. Se trata, por tanto, de un todo: una conjunción y compenetración de objeto, órgano y acto; de realidad, quehacer y crecimiento; se trata de la existencia filosófica.

Un tercer aspecto: como se expuso más arriba, la experiencia de la indestructibilidad del espíritu contiene un carácter religioso. El análisis de la Idea choca con la antinomia ya explicada repetidas veces: por una parte se sitúa la Idea en sí, ya que constituye una forma significativa de absoluta validez; por otra parte remite hacia más allá de sí misma, porque no es lo absolutamente válido sin más, sino una forma y con ello

algo limitado. De modo que debe tener sus raíces en una realidad última y esta es el Bien. Este Bien tiene una naturaleza numinosa; es lo propiamente divino del mundo platónico. Penetra en cada Idea; y, si la Idea es la forma significativa en la cual el ser se manifiesta y se hace comprensible para el acto espiritual, entonces es también, al mismo tiempo, la manera en la que el ser penetra en la luz del misterio eterno.

Por tanto, si el conocimiento de la Idea –y de la cosa en su Idea– se efectúa de la manera como corresponde a la exigencia filosófica, entonces desemboca en un acto religioso; y el resultado del conocimiento, la verdad, recibe el carácter de una revelación religiosa. A partir de aquí adquieren las conversaciones del diálogo ese *pathos* propio, que las hace tan elevadas y distintas de un mero filosofar, entendido como un saber especializado en el sentido de la época moderna. La inmortalidad del alma será contemplada a partir de la fuerza numinosa del Bien eterno, el cual puede dar al conocimiento un modo de seguridad que supera la certeza meramente lógica.

Con ello se toca lo último, esto es, el carácter personal de todo el razonamiento. Seguramente se trata de un problema teorético planteado con claridad y desarrollado con exactitud a partir del fundamento. Pero este problema contiene a la vez la pregunta: ¿podría el filósofo estar tan seguro de la verdad encontrada, que en vista de ello pudiera conducirse de un modo totalmente distinto de las opiniones del resto de los hombres? Más exactamente: el filósofo determinado, que aquí habla y que en breve debe morir, Sócrates, ¿puede estar seguro de que durante su larga vida ha enseñado y vivido

correctamente, que su comportamiento frente a la acusación ha sido correcto y que su muerte será la corroboración de todo aquello que le ha dicho a sus discípulos acerca del comportamiento del filósofo ante la muerte?

Una seguridad existencial tal, en estricto sentido, no puede llegar nunca a partir de un mero conocimiento filosófico –como tampoco a partir de una decisión ética únicamente–, sino más bien a partir de una certeza religiosa. Cómo de profundo llegue a ser esta certeza, se manifiesta tan pronto como se piensa en la conexión que existe entre la teoría del «sol» como el Bien y esa divinidad, con la cual Sócrates se siente especialmente comprometido, es decir, Apolo. Sobre ello se tratará con detalle en el siguiente apartado.

Sobre el significado del *numen* apolíneo, sin embargo, no debe ser olvidado en ningún momento que ese elemento en el cual Sócrates-Platón encuentra la última expresión de su voluntad religiosa, es decir, el Bien, recibe su carácter fáctico en la Idea, la cual está referida a todas las dimensiones de la realidad del hombre y del mundo; pero el acento recae en el conocimiento. En el mundo de Platón el momento estético juega un gran papel; aunque se debe añadir de inmediato que el concepto moderno no es suficiente para expresar lo que él comprende bajo lo «bello», esto es, el carácter de lo conveniente, lo bien formado, lo logrado de forma válida, simplemente. Muy intensa es también en su mundo la relación hacia lo bueno, lo precioso y noble, como se expresa en la enseñanza del *eros*. Y, en este sentido, se podría decir todavía algo más. A pesar de ello, no se debe olvidar nunca que este mundo es el del filósofo y recibe su deter-

minación característica mediante el comportamiento hacia la verdad.

La Idea es decisivamente una condición de la verdad; de este modo también lo religioso, que da al filósofo la última seguridad, está ante todo referido a la verdad. En la vivencia de la verdad, Sócrates estará seguro del sentido de su propia existencia y de la existencia en general. La filosofía socrático-platónica es todo lo contrario de un mero trabajo conceptual, que solo vive de la emoción del pensar y buscar; el hombre que la realiza es rico, fuerte, abierto a todo y que se relaciona con la cultura creadora, conocida por la historia. Pero lo determinante, en último término, reside en la maravillosa pasión por el conocimiento que la culmina.

El hombre platónico quiere conocer a cualquier precio, digamos más exactamente, al precio más alto y más vital. Expresión de esto es la teoría de la conexión del filósofo con la muerte; testimonio de ello es la imagen y la muerte de Sócrates mismo. Esta voluntad de conocimiento es, entonces, tan prudente como determinada; tan concienzuda como audaz. Sabe qué difíciles son las preguntas y qué duros son los límites, pero está convencida de que hay conocimiento puro, verdadero, que conduce a la auténtica certeza. Esta voluntad de verdad con ímpetu juvenil, que capta los problemas con unos órganos de visión y pensamiento tan espléndidos, es lo que hace imperecederos a los escritos platónicos. Y de lo que se trata, para él, es de la verdad en el sentido pleno del término, como la majestad por excelencia, que no puede ser subordinada a ningún objetivo, pero que, tan pronto como es buscada por sí misma, porque es simplemente la

verdad, se convierte de inmediato en la fuente de vida más fecunda.

Cuán escasamente se trata de una «prueba» en el sentido exacto del término, sino más bien de un λόγος, que interpreta la experiencia y pone en marcha la vida espiritual, lo señalan las conclusiones.

—«*Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.*

—*Está claro [respondió Cebes].*

—*Por lo tanto, antes que nada -dijo [Sócrates]-, Cebes, nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades.*

—*Pues, al menos yo, Sócrates -dijo [Cebes]-, no tengo nada que decir contra eso y no sé cómo desconfiar de tus palabras. Ahora bien, si Simmias que aquí está, o cualquier otro puede decirlo, bien hará en no callárselo. Que no sé a qué otra ocasión podría uno aplazarlo, sino al momento presente, si es que quiere decir u oír algo sobre tales temas.*

—*Pues bien, -dijo Simmias-, tampoco yo sé en qué punto desconfío de los argumentos expuestos. No obstante, por la importancia de aquello sobre lo que versa la conversación, y porque tengo en poca estima la debilidad humana, me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho.*

—*No solo en eso dices bien, Simmias -dijo Sócrates-, sino que también esos primeros supuestos, por más que os resulten fiables, sin embargo habría que someterlos con más precisión a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso,*

proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión. Y si esto os resulta claro, ya no indaguéis más allá.

—Dices verdad -dijo el otro» (106e- 107b).

Es tan socrático como platónico que el diálogo acerca de las convicciones sobre las que Sócrates ha vivido y va a morir, finalmente no concluye en forma de un resultado cierto, sino ligado a una pregunta. De este modo, la unidad del diálogo no está cerrada, sino que deja libre al lector con un impulso que tiende más allá. A estas convicciones, relacionadas con esa cuestión y, por medio de la cual se impulsan posteriores investigaciones, bien se las debería llamar el testamento de Sócrates, como lo entiende su gran discípulo.

Las siguientes frases refuerzan estos pensamientos en la práctica:

«Pero entonces, amigos -dijo-, es justo que reflexionemos esto, que, si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no solo respecto a este tiempo [limitado] a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo [de duración de nuestra existencia, que incluye la hora de la muerte y la vida después de ello] y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella [a la hora de la muerte]. Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte [inesperada] verse libres del cuerpo [mediante la desaparición de la vida física] y de su maldad a la par que [la desaparición] del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educa-

ción y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí» (107b- d).

EL CARÁCTER RELIGIOSO DE LA CONCIENCIA DE INMORTALIDAD

Apolo

¿Tiene el razonamiento del *Fedón* un carácter filosófico, en el sentido especializado del término? La interpretación habitual tiende a responder afirmativamente a la pregunta y a ver en las relaciones que se elevan hasta lo religioso rasgos secundarios condicionados histórica y culturalmente o expresiones poéticas, de las cuales se debe extraer el verdadero contenido filosófico. No necesita ser enfatizado el hecho de que Platón era filósofo; a pesar de todas las objeciones de la época antigua y de la moderna, permanece de hecho como el mayor de los antiguos y, en último término, como uno de los decisivos de la historia. Pero probablemente sí se debe destacar, porque no es casual, que también ha sido el anunciador de una de las actitudes religiosas más espirituales de la historia. Esta realidad queda oculta por el hecho de que él era religioso como filósofo –así como lo era Homero en tanto que poeta– y por eso lo religioso no se muestra en él como «una religión», sino como supuesto y profundidad de la filosofía; como cuarta dimensión de lo filosófico, se podría decir, de la misma manera que en Homero constituye el fundamento misterioso de lo poético, que está presente por todas partes en su obra.

Este carácter religioso se muestra en la atmósfera entera, así como en numerosos fragmentos individuales de los cuatro diálogos que nos han ocupado, sobre todo en la *Apología* y el *Fedón*. Pero además, aparece en algunos aspectos que causan una gran impresión, es decir, en los mitos que hay al final de cada uno de estos escritos y, especialmente, en el *numen* de Apolo. El tema de los mitos será tratado en el siguiente apartado; aquí se va a tratar la relación en la que están la persona de Sócrates y su mundo intelectual respecto a Apolo.

Sobre todo es importante la argumentación que da Sócrates de su tarea vital ante el Tribunal y que se corresponde, por su significado interior, con el recurso de narrar su propia evolución, con la cual fundamenta en el *Fedón* el «Logos» decisivo para la inmortalidad del alma. Un amigo, Querefonte, preguntó a la Pitia en Delfos –y esto significa preguntar a Apolo– quién era el más sabio de los griegos y la respuesta se refirió a Sócrates. Este considera la respuesta, de modo medio irónico, como un cometido y como una exigencia a la vez y comienza su afán examinador preguntando. En último término significa, visto filosóficamente, el esfuerzo por penetrar en la verdad; en sentido ético, el intento de sacudir a los atenienses de su inercia espiritual; pero, desde el punto de vista religioso, constituye la inmediata consecuencia del oráculo. De manera que, de aquí en adelante, cada conversación, prescindiendo de su contenido particular, se convierte en un servicio a Apolo y al mismo tiempo, en sentido verdaderamente socrático, en un intento de demostrar al dios que se equivoca, porque él, Sócrates, de hecho no sabe nada en realidad; de lo cual entonces se deduce que tanto él como Apolo tienen razón,

pues justamente su actitud de no saber nada constituye esa sabiduría a la que se refiere el dios. Por eso Apolo permanece presente, erigiéndose sobre las conversaciones que Sócrates mantiene con cualquiera, como el frontón occidental del templo de Zeus en Olimpia se erigía sobre los combatientes.

Por lo que se refiere al *daimon*, todo conduce a poner en relación la misteriosa voz con su *numen*, como una orden que advierte constantemente, que mantiene al destinatario en el camino correcto. Una expresión como esa, que al final de la *Apología* describe la voz como «la señal divina» por excelencia, no puede ser comprendida como otra distinta que la de Apolo.

En el *Fedón*, las referencias al dios están presentes durante todo el transcurso del diálogo. Apolo es el que da a Sócrates una prórroga de vida, pues la ejecución de la sentencia es aplazada, porque inmediatamente después del proceso comienza el viaje ceremonial anual hacia Delos, el estado del nacimiento del dios, con el que se le deben dar gracias por la liberación del Minotauro. Después de que el sacerdote haya coronado la popa del barco, reina en la ciudad una paz sagrada, que no debe ser profanada por ninguna ejecución. Por consiguiente, todo el diálogo se realiza en el ámbito que Apolo le ha reservado a su «siervo»; de la misma manera que es evidentemente Apolo el dios que finalmente envía a Sócrates «una ocasión forzosa» de darse a sí mismo la muerte bebiendo la copa de veneno (62c).

También brota una conexión con él de las personas que participan en el diálogo, el cual es mantenido, en realidad, por dos pitagóricos, Simmias y Cebes. Y un pitagórico, Equécrates

de Filius, es quien cuenta todo a Fedón. El pitagorismo, sin embargo, estuvo totalmente influido por el culto de Apolo, como cuando la leyenda hizo de su fundador el hijo de la divinidad del sol.

A estas referencias generales se añade además una gran abundancia de detalles.

Justo al principio del *Fedón* sabemos que a Sócrates se le ha indicado, mediante un sueño, que preste servicio a las musas. Él piensa, en efecto, que el filosofar mismo es ya el verdadero servicio a las musas, las compañeras de Apolo; pero, para estar seguro de que no comete falta en nada, incluso compone literalmente un himno al dios.

En el pasaje que habla de los cisnes, semejante a un himno, se expresa una conciencia de la más profunda pertenencia al dios de la luz. Es tan importante que debe ser reproducido una vez más:

«*Además, según os parece, os da la impresión de que en mi arte adivinatoria soy inferior a los cisnes, que en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior, entonces entonan sus más intensos y bellos cantos, de contentos que están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores. Mas los humanos, por su propio miedo ante la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente [algo de] hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar, ni siquiera el ruiseñor [el cantor por excelencia] o la golondrina o la abubilla, de quienes se afirma que cantan lamentándose de pena. Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tam-*

poco los cisnes, sino que antes pienso que, como son [realmente] de Apolo, son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios [que ellos], y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida» (84d- 85b).

Los cisnes están consagrados a Apolo. Según la leyenda, a su muerte vuelan al seno del dios –dicho nietzscheanamente, al «abismo de luz» del cielo incandescente por el sol–, de manera que su canto es un anhelo de su señor. Como ellos, Sócrates es siervo suyo, de Apolo. También él es adivino y anhela ir hasta su señor.

Se debe hacer notar también que la objeción de Simmias, según la cual el alma es la armonía del cuerpo, proviene de la esfera de Apolo, pues él es el que mantiene el universo en armonía con el sonido de su lira. Por lo que respecta a Asclepio, el protector de los médicos, al que destina una ofrenda el moribundo Sócrates con sus últimas palabras, se trata de un hijo de Apolo y libera de los achaques mediante sus medicinas, o, por el contrario, de la enfermedad de la vida mediante la muerte.

Por último, totalmente en el centro del mundo espiritual apolíneo, sitúa Platón el hecho de que esa realidad última, la cual da a todo sentido y ser, realidad y capacidad de ser conocida, condición para que las Ideas sean Ideas y brillen en sí mismas a través de cada Idea, es decir, el Bien, se identifique con la imagen del sol. El Bien es lo divino, en de-

finitiva, un «exceso divino», como proclama Glaucón; pero el sol es el astro de Apolo y sus rayos son las flechas de su arco.

De este modo, las relaciones con la figura de Apolo entrelazan toda la *Apología* y el *Fedón;* ¿qué se quiere decir con ello?

En una significativa investigación sobre «Inmortalidad y religión apolínea» muestra Kerényi[34] que un auténtico *numen* -cada *numen*, pero el griego con una claridad especial- expresa un aspecto de la totalidad del mundo y de la existencia. Por lo que respecta a Apolo, permanece en una relación especial con lo espiritual. En la esencia del espíritu se muestra entonces una doble dirección significativa: es orden, claridad, seguridad, fecundidad del obrar y del crear; pero contiene también el peligro de la altura y libertad y del poder abrumador del sentido. El hombre es un ser intermedio, espíritu encarnado, materia espiritualizada. No puede existir ni en el mero espíritu ni en la mera materia, sino que limita con ambas. Las dos le atraen y pertenece a su esencia poder abandonar la base de su vitalidad inmediata y arriesgarse al peligro de lo no-humano. En el ámbito de la mera materia, la vida perece[35]; el espíritu puro, sin embargo, permanece respecto a la vida en una relación que puede ser expresada con

[34] En: *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität* [Traducido como *Apolo: el viento, el espíritu y el dios*], 1937. Debo mucho a este trabajo; ha confirmado y profundizado mi interpretación del carácter religioso del pensamiento platónico. Lo siguiente lo presupone.

[35] Claro que también se produce la curiosa situación inversa, en la que un cristal o una pirámide son concebidas como realidades impregnadas de vitalidad mágica.

el concepto de la supervivencia[36] y el paso a ella también es mortal.

Apolo significa luz, belleza, pureza, perfección, pero también destrucción y muerte. Ambos aspectos se corresponden entre sí, tan pronto como se manifiesta a qué tipo de belleza y pureza se hace referencia. El doble sentido de lo apolíneo se expresa en el símbolo del sol que se le asigna; pues no se trata del suave sol del norte, sino del griego, que brilla glorioso y temible, que ilumina y fecunda, pero también quema y mata. Por lo que se refiere al segundo elemento en especial, también se muestra así en símbolos animales, sobre todo en el lobo y el cuervo, que se corresponden con Apolo y son, ambos, animales de muerte. De manera especialmente intensa se pone de manifiesto el segundo aspecto de lo apolíneo en su imagen pre-homérica[37]. La superación de las fuerzas de la tierra y del Hades, en efecto, ha liberado su imagen de lo monstruoso, siendo entonces concebido como el dios de la luz y del orden espiritual; sin embargo, el terror mortal ha permanecido y ha penetrado incluso en la voluntad para alcanzar la perfección de lo espiritual. Visto desde el carácter intermedio de lo humano, lo puramente espiritual es «ulterior», y encaminarse hacia ello implica la muerte. Existe, sin embargo, el anhelo que tiende hacia ello; y la disposición para llegar a la claridad eterna mediante una purificación que consuma toda la multiplicidad de la existencia inmediata, se expresa tanto en la fuerza de la luz solar, que mata, como en la figura del

[36] Kerényi habla en el mismo sentido de «ulterioridad de la vida», del carácter de aquello que está más allá de esta vida, *op. cit.*, p. 53.

[37] *Op. cit.*, p. 50 y ss.

cisne. Ambos símbolos permanecen estrechamente relacionados. Los griegos han contemplado el mundo de la pureza espiritual perfecta «en el ardor nevado del norte supremo». «De allí viene Apolo cada año con su tiro de cisnes blancos a su santuario délfico hacia la mitad del verano, en uno de los grandes momentos de muerte de la naturaleza griega, cuando... el ardor del sol que todo lo mata alcanza su punto culminante sobre la loma que arde espiritualizada»[38]. El cisne es el «servidor» de Apolo y anhela llegar hasta él. Su canto es la expresión de ese anhelo y llega a ser especialmente intenso cuando va a morir. En la muerte, el cisne vuela al seno del dios de la luz.

Platón ha mostrado a Sócrates de tal modo que le ha presentado como tocado por el anhelo de «ulterioridad vital» del espíritu puro. De aquí la profunda agitación que se produce a causa del discurso de la purificación. Él aspira, por encima de todo lo vivo e inmediato, a la absoluta pureza y plenitud de sentido. El camino lo constituyen el desprendimiento de lo corporal, el pensamiento puramente espiritual. Por ello, el filosofar es un morir y la perfección de la filosofía, el paso hacia la muerte. Solo en ella, «el dios nos ha salvado» (*Fedón* 67a). Una y otra vez se debe repetir que el pensamiento de Platón no es «académico» ni «estético», sino grandioso y de un peligroso atrevimiento. Y el peligro es tanto mayor cuanto que no permanece en lo teorético, sino que requiere a todo el hombre, hasta la convicción más íntima, hasta en la orientación más oculta del impulso vital.

[38] *Op. cit.*, p. 48 y ss.

A partir de aquí, se pone de manifiesto claramente la razón última del comportamiento de Sócrates ante el Tribunal de Justicia. Él sabe que uno «no debe matarse a sí mismo», pero añade: «no hasta... que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta, que ahora se nos presenta» (62c). De hecho, sucede así: Sócrates se da muerte a sí mismo, porque perece tomando con sus propias manos la copa –por orden de la ley, esto es, por la «ocasión forzosa, que el dios ha enviado»–; pero también ciertamente por algo más: el propio Sócrates se ha procurado la cicuta para sí mismo por la manera como ha provocado a los jueces en el juicio a la dureza más extrema –aun cuando haya sido, en todo caso, a partir de la exigencia recibida de Apolo, que le ha exhortado a seguir ese camino mediante el oráculo de la Pitia y, debemos añadir nosotros, le ha inspirado el trágico anhelo de la muerte que conduce a lo puramente espiritual–.

Si se impusiese exclusivamente esta voluntad, el impulso de la existencia desembocaría en la muerte por excelencia, esto es, en la nada. Pero esto no sería filosofía platónica y religión, sino budismo.

Sócrates no aspira a la mera pureza, sino al puro espíritu; de modo que se precisa un elemento que proteja al espíritu individual de ser «acrisolado» hasta la pérdida de sus cualidades propias, y esto es la Idea[39]. Las Ideas son los entes en sí, eternamente perfectos; sin embargo, contienen todo el carácter positivo del mundo, la singularidad de toda cosa. De manera que en lo «puro», a lo que aspira Platón, queda elevada la

[39] *Op. cit.*, p. 53 y 57.

perfección de las esencias y los valores. Realmente elevada: introducida en la simplicidad, mediante la renuncia a la multiplicidad terrena.

Del mismo modo, lo que aspira a las Ideas no es un elemento abstracto del destino, como el portador del karma budista, sino el alma, el yo espiritual del hombre. Aquí se desvela el mito de la *Apología*, en el cual Sócrates, con sonrisa irónica pero con profunda seriedad, dice «a sus verdaderos jueces» que él se imagina la vida en el Hades de tal manera que, sobre todo, pueda hacer allí correctamente lo que ha hecho aquí sobre la tierra, es decir, preguntar, responder y deducir del diálogo la verdad, su último sentido. Si es lícito desarrollar algunas indicaciones del *Fedón*[40], se podría decir: el alma perfecta permanece respecto a su existencia temporal como la Idea de una cosa respecto al aspecto terreno de esta. Pero esto significa: el paso del puro espíritu a la trascendencia encuentra allí no solamente la autenticidad de las cosas, sino también la de su propio yo.

Todo este ámbito es apolíneo, pues lo que constituye a la Idea y a la propiedad de la cosa que se deja elevar a la trascendencia del espíritu puro es el Bien y el Bien es visto bajo el símbolo del sol. Con ello no se debe afirmar que el Bien sea para Platón simplemente Apolo mismo –el seno de Apolo, al cual vuelan los «cisnes» liberados por la muerte–; en todo caso, sin embargo, tiene carácter apolíneo.

El mismo Apolo, que deja sentir a aquellos a quienes llama la insuficiencia de lo terreno, dispone también esa rela-

[40] Ver más arriba, p. 318 y ss.

ción, mediante la cual las Ideas garantizan la plenitud de la esencia y del valor del mundo frente al peligro de la nada (esto es lo que significa Europa frente al este asiático: el mantenimiento del mundo finito también en lo absoluto). Y el mismo Apolo, que guía a los que tienen buena voluntad en el ejercicio del filosofar purificador, orientado a la ulterioridad de la vida, también fundamenta en esa relación la mismidad al modo de la Idea, garantizando la plenitud de la existencia humana frente a la misma nada (también significa esto Europa: el mantenimiento de la historia personal en lo eterno).

De manera que no debería resultar demasiado atrevida la afirmación de que el *Fedón* representa el anuncio de la religión platónica de Apolo[41].

Esta religión ya ha sido transformada una vez: cuando la época homérica superó las divinidades de la sangre y de las profundidades de la tierra y las elevó al mundo olímpico. Entonces surgió el *numen* de la luz y del orden espiritual, a partir del sombrío dios de la muerte. Ahora, cuando la forma cósmica de lo religioso pierde su solemnidad y es necesaria una nueva fundamentación en lo humano, en el espíritu y la responsabilidad, se efectúa de nuevo una transformación, y Platón resulta ser su gran promulgador: en un mundo en cambio, el hombre religioso se vuelve al alma y a la preocupación por su destino, al mundo del espíritu y de las cosas que permanecen; y la imagen de Apolo será comprendida de un modo nuevo a partir de esta situación, sin que por ello se rompa la línea de unión con su concepción homérica y arcaica. De aquí

[41] Cfr. KERÉNYI, *Op. cit.*, p. 55.

se produce la religiosidad de Platón, sin la cual su filosofía no puede ser comprendida.

En esta religiosidad reside también la última justificación de esos λόγοι respecto a la inmortalidad del espíritu, que toman un carácter tan problemático, tan pronto como se los comprende solo filosóficamente.

El mito platónico

En el apartado precedente se ha mostrado que el universo intelectual del *Fedón* no solo tiene carácter filosófico, sino también religioso. El elemento religioso se manifiesta en la actitud y ambiente general del diálogo, en numerosas expresiones, pero finalmente y sobre todo en el modo figurativo de la expresión: en el *numen* de Apolo, que domina sobre el conjunto, y en el mito antes del relato final. Por lo que se refiere a la figura de Apolo, se muestra la transformación que experimenta a causa de Platón. Una transformación correspondiente experimenta también el mito.

El viejo mito se había orientado hacia el cosmos, a sus esencias y poderes, y comprendía a los hombres como parte de ese todo. A lo largo del siglo V, se empezó a destacar el individuo cada vez con más fuerza, se orientó hacia sí mismo mediante la crítica de la razón y el dominio consciente de su vida y se convirtió en la medida de la existencia. Ya no quiso –incluso ya no era capaz por más tiempo– incorporarse existencialmente de verdad a esas relaciones de dependencia de las que hablaba el mito, para comprender su ser a partir de ellas;

de esta manera, la imagen mítica del mundo perdió su credibilidad.

Sócrates y Platón se opusieron a la anarquía espiritual y moral que se desarrolló a causa de la desintegración de los vínculos religiosos -así como, sobre todo, a causa de la devastación humana y cultural durante los largos años de guerra-, y fundamentaron una imagen de la existencia, en cuyo centro se encontraba igualmente el hombre, pero de manera que estaba ligado por ordenamientos absolutos. También les debió de fascinar aquello que había traído el peligro, la búsqueda de un conocimiento racional y de una *areté* nueva y enraizada en una formación espiritual y en la iniciativa personal. El logro socrático-platónico consistió en liberar completamente esa razón y esa iniciativa, pero enraizándolas en una nueva responsabilidad.

A la fundamentación filosófica de la existencia debería corresponder también una religiosa. Ni Sócrates ni Platón anuncian nuevos *numina;* pero los antiguos adquieren mediante ellos un nuevo carácter. Apolo, junto con su círculo de musas, las cuales representan en cierto sentido su irradiación en la diversidad de la creación intelectual, ocupa el lugar central de la Academia platónica; pero su esencia pasa por una transformación similar a la del pensamiento frente a la filosofía jónica de la naturaleza. Permanece como el *numen* de la luz y del orden espiritual; pero de un orden que ya no se descubre desde la naturaleza en general, sino desde el hombre individual y su responsabilidad moral; de una estructura de valor y una *areté,* que no se constituye a partir del existir colectivo, sino de la personalidad -del «alma», como Sócrates

siempre dice– y de su sentido temporal y eterno. De este modo, aparece una imagen de Apolo que permanece en estrecha relación con el contenido significativo del mundo platónico, esto es, con el Bien; de ahí que garantice las Ideas como el enraizamiento en lo eterno de las formas esenciales del mundo, pues mediante el anhelo de la simplicidad absoluta y de la pureza del espíritu llama al hombre hacia lo alto y, precisamente con ello, le asegura la inmortalidad.

Una transformación semejante sucede también con el mito.

Los mitos consisten en figuras y acontecimientos de dioses, comportamientos y destinos divinos, en los cuales se concentra la existencia. No son, como ya se expuso, alegorías de la realidad, sino la realidad misma, que se ha hecho evidente en sentido religioso. Zeus significa la amplitud y el poder dominante de la bóveda del cielo, en la que se realizan los movimientos ordenadores de los astros y de la cual descienden a la tierra las fuerzas que generan la vida. Zeus no solo las representa, sino que es esa amplitud y poder; del mismo modo que Gea no solo representa a la tierra, a su profundidad fecunda y al mismo tiempo devoradora, seno y tumba de toda vida, sino que es la tierra. Y el motivo originario del ἱερὸς γάμος, de la unión de cielo y tierra, a partir de la cual procede toda vida y cuya historia se representa a lo largo del año con sus cambios, es el acontecimiento originario del nacimiento, vida y muerte mismas.

Quien penetra en el mito, como lo hace el creyente, sabe de la esencia y del acontecer, del ser y el sentido. El mito dice cómo debe ser y comportarse el hombre, si quiere que su exis-

tencia esté en orden. Hace que la realidad sea transitable y sociable para el hombre. No mediante ideas o mandamientos, sino mediante personajes y sucesos, que representan la esencia misma del transcurso vital. El lugar auténtico de la realización del mito es el culto. El hacer y el decir en el culto proclama el mito e introduce en él a los que lo celebran. Mediante ello, estos penetran en el orden más íntimo de la existencia y a la vez garantizan su continuidad. Pero el mito se extiende también a toda la vida, porque una acción es piadosa, cuando el que actúa adopta respectivamente las formas míticas y se comporta según ellas.

Tal actitud presupone -también se trató ya acerca de ello- una determinada imagen del mundo, que está constituido de manera distinta al nuestro. Su mundo no consiste en materia y energías, principios y leyes constatados científicamente, sino en esencias y fuerzas, que son a la vez empíricas y numinosas. Luchan y se unen entre sí, gobiernan y son gobernadas, se rebelan y se liberan, se forman y se deforman y a partir de ello se origina continuamente el mundo.

Estos mitos experimentan, naturalmente, las mismas transformaciones que los dioses sobre los que cuentan historias. Estos últimos tienen, en su forma más temprana, algo tenebroso, salvaje, monstruoso. Constituyen la expresión de una existencia que pone el acento en las fuerzas de la sangre y de los abismos. En esa transformación originaria, cuya expresión más pura la constituyen las epopeyas homéricas, los mitos se orientan hacia lo espiritual y reflejan una existencia que ya no está determinada por la fuerza de la sangre y el mundo de los muertos, sino por el orden espiritual y el derecho, que se

vuelve evidente en sentido ético... Pero el acento todavía recae en lo cósmico. La existencia del mundo, de la naturaleza, es lo que los mitos cuentan; sin embargo, la existencia de la esencia humana común está subordinada a la naturaleza, con lo cual el individuo no permanece como una personalidad, sino como miembro de un conjunto. En el siglo quinto se desmorona la antigua religiosidad. Los efectos de este desmoronamiento se encuentran en el escepticismo de los sofistas, así como en la religiosidad sin espíritu de una tradición vacía. Aquí entran en escena Sócrates y Platón.

Muchos diálogos platónicos cuentan «mitos»; así, *Protágoras* y *Gorgias*, *El Banquete*, *Fedro* y *La República*, *Timeo* y *Fedón*[42].

¿Qué significa aquí el mito? Ya no significa el acontecer del mundo en su conjunto, un mundo que se comprende como acción y destino de los dioses, sino la vida del hombre y el devenir de su obra; el destino del alma, su salvación y condenación[43]. Con ello se pierde naturalmente el ímpetu inmediato y la fuerza del viejo mito. Este se hace más reflexivo, sutil, desvaído; tampoco posee ya la seguridad de una forma de vida que había estado viva en él desde hacía muchos siglos. Por ello se vuelve más espiritual, más lógico, más consecuente. No brota ya de lo inconsciente, sino de la creación artístico-peda-

[42] También la *Apología* contiene, como ya se dijo, un mito; solo que no resulta ser un mito con la forma definida de una narración, sino que surge de las palabras con las que Sócrates al final de su tercer discurso habla de sus esperanzas de eternidad.

[43] Cfr. K. Reinhard, *Platon Mythen* [*Los mitos de Platón*], 1927, passim y p. 94 y ss.

gógica; de manera que es compatible incluso con el pensamiento filosófico estricto, así como con el carácter realista de la nueva forma de vida, determinada mediante la racionalidad práctica y la iniciativa individual. Al antiguo mito, encarnado en Eutifrón, Sócrates le podría objetar la pregunta burlona: «¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas?» (6b). El nuevo mito, por el contrario, es relatado por Sócrates mismo, después de haberse debatido por la verdad en largas y cuidadosas consideraciones bajo la conciencia de la responsabilidad filosófica por la verdad.

La tarea de ese mito ya no consiste en facilitar un tipo de vida basado en la existencia cósmica y allanar el camino hacia él. Esto deben hacerlo ahora la *nóesis* consciente de la responsabilidad y la lucha personal por la verdadera *areté*. Este nuevo mito constituye, más bien, una expresión de la profundidad religiosa que mueve a los hombres «a dar a su alma el esmerado cuidado que necesita, si es inmortal», como se dice en el *Fedón*. Sus imágenes deben poner ante los ojos su esencia y su responsabilidad, las posibilidades positivas y negativas de su destino: «Pues, si está bien contar un mito ahora, vale la pena escuchar, Simmias, cómo son las cosas en esta tierra bajo el cielo» (110b).

Este mito se origina a partir del diálogo filosófico mismo, como una condensación de carácter artístico derivada de los resultados intelectuales -mejor dicho, de aquellos resultados que no pueden ser comprendidos al modo intelectual-: lo que se mueve alrededor de él, lo que se encuentra más allá

de él, pero permanece de acuerdo con el mito. Es originado mediante el juego de una fantasía, que es responsable del *logos* filosófico. Así, dice Sócrates al final: «Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen estas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así -pues es hermoso el riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo[44], razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico» (114d).

Sócrates quiere entonces describir la construcción del mundo; pero no en el sentido de una geografía o cosmología, sino de manera que aparezcan los distintos ámbitos del mundo como lugares y al mismo tiempo como formas de expresión del destino del alma, que contienen este destino y que al mismo tiempo son constituidos a partir de él.

A consecuencia de ello, el lector no debe tomar lo dicho como simple descripción de singulares regiones del mundo, mucho menos como mera objetivación de los estados del alma, sino que debe darse cuenta de que lo objetivo y lo existencial están en relación mutua[45]. La frase: «pues lo que está dentro, está por fuera», con su inversión: «pues lo que está por

[44] Ἐπάδειν ἑαυτῷ: del modo como el sacerdote recita la súplica; en palabras e imágenes, que expresan más que meros pensamientos; en oráculos que tienen poder, porque proceden del ámbito originario.

[45] El ejemplo más poderoso de una representación tal a partir de una conciencia post-mítica es la *Divina comedia* de Dante.

fuera, está dentro», vale aquí en el más estricto sentido. El paisaje geográfico y cósmico con sus imágenes es la expresión de la interioridad humana con sus decisiones y destinos, de manera que el hombre relacionado con esa interioridad se ve reflejado a sí mismo en ese paisaje. A la inversa, esa interioridad es ley para él y le conduce al estado que corresponde a su actitud y a su realidad espiritual.

El mito desde el ámbito del ser

La descripción de la constitución del mundo, que Sócrates esboza, no es del todo fácil de comprender y todavía menos de hacerse una representación, que es, sin embargo, de lo que se trata. Pero, cuando uno logra orientarse, entonces se desarrolla la imagen ante la mirada interior de manera grandiosa y sencilla.

El mundo tiene forma de esfera –expresión del sentimiento griego, para el cual lo claramente definido era más que lo indefinido y monstruoso–: es el cosmos. En medio de ella está suspendida la tierra, que es también de forma esférica. Esta no necesita ningún apoyo, ni siquiera el del aire, porque el equilibrio de las fuerzas cósmicas, tanto del cielo circundante como de su propia estructura, la mantiene en vilo.

Si se tiene en cuenta lo que se explicará más adelante, debe ser representada muy grande; mucho más grande de lo que es en realidad. En su superficie se abren enormes concavidades, que están llenas de aire, de nubes, en definitiva, de todo lo que nosotros denominamos atmósfera. Una concavidad de este tipo está constituida, por ejemplo, por el Mediterráneo y

las tierras alrededor de él, es decir, por la *ekumene* griega. Es tan grande, que sus habitantes nunca llegan a ver directamente las paredes circundantes. Las pendientes de este tipo y las que son de mayores o menores dimensiones, más profundas o más llanas, están esparcidas por toda la tierra. Contienen mesetas, montañas, mares, ríos, todo el hábitat de los hombres.

Estos viven, entonces, en sentido exacto, no sobre la tierra, sino dentro de ella. Y, todavía más exactamente, en un ámbito intermedio; pues se mostrará inmediatamente que hay todavía uno más bajo, esto es, la verdadera profundidad de la tierra. La auténtica superficie exterior sería alcanzada cuando alguien consiguiese llegar a las paredes de esas depresiones y alzarse sobre ellas. Puesto que el aire solamente llena las depresiones del terreno, en su ascenso abandonaría también la atmósfera y, semejante al hombre que está a la orilla del mar, permanecería en este caso junto al aire, pero él mismo se encontraría en el espacio celeste, que está lleno de éter.

De manera que hay tres fluidos que llenan el espacio: en las concavidades se encuentra el aire con sus movimientos y confusiones. Hacia abajo se hunden aún más las profundidades, que están llenas de agua, es decir, los diferentes ríos, lagos y mares. Finalmente, el espacio sobre la verdadera superficie terrestre contiene el elemento luminoso puro, el éter.

También sobre las alturas terrestres, es decir, en el ámbito etéreo, hay mesetas, montañas y vegetación de todo tipo. Más arriba se mueven las estrellas, ahora ya «visibles en su verdadera figura», pues esta, en el ámbito terrestre intermedio, queda oculta y deformada por el aire. Sobre la altura te-

rrestre viven felices los perfectos, los cuales en la prueba de la muerte han resultado justificados. Estos poseen ciudades y templos; en los templos, sin embargo, no solo se encuentran las imágenes de los dioses, sino que los dioses mismos viven allí y tienen trato con los bienaventurados.

Como el ámbito terreno intermedio se conecta por arriba con esas alturas terrenas, así se conecta hacia lo profundo en relación a lo infraterrenal, al que conduce el camino a través del agua. Las corrientes de las diferentes depresiones, mares, lagos y ríos, permanecen en comunicación entre sí y con las entrañas de la tierra y se reúnen allí en enormes cantidades. Un movimiento oscilante del interior de la tierra, sobre cuyo origen no se dice nada, las impulsa a los mares y ríos y las recoge de nuevo en la profundidad. A partir de aquí se originan los movimientos de las diferentes corrientes. Cuatro de los ríos son especialmente importantes. Uno es el Océano, la corriente de los mares conocidos por los griegos. A continuación, en la parte contraria de la esfera terrestre, el Aqueronte, que tras un largo curso fluye al interior de la tierra y forma allí la laguna aquerusíada. Más lejos, el Piriflegetonte, que se origina entre los dos nombrados, para pronto precipitarse en un espacio lleno de fuego en el interior de la tierra y allí constituir un mar de hirvientes y fangosas aguas; sea como sea, este conduce la lava que fluye y la expulsa mediante los volcanes. Finalmente, el Cocito, que recibe el agua de la Laguna Estigia y con ella se precipita igualmente al interior de la tierra.

El paisaje de estas corrientes y mares subterráneos contiene todo lo que la fantasía supone de poderoso y temible en lo profundo de la tierra y constituye la inhóspita región del

Tártaro. Hasta allí llegan, conducidas por sus espíritus protectores, las almas de los difuntos y son juzgadas.

Aquellos «que por la magnitud de sus crímenes sean juzgados como insalvables» caen en las profundidades abismales del Tártaro, «de donde no podrán volver a salir nunca» (113e). Entonces no podrán entrar ya más en el círculo de la reencarnación, sino que son suprimidos de la existencia.

De otro modo sucede a aquellos cuya situación moral puede ser renovada desde un buen fondo. Tras el juicio son arrojados en la marea del Cocito y allí sufren un terrible tormento. Al cabo de un año, respectivamente, van a la orilla de la laguna aquerusíade y llaman a aquellos contra los que han faltado. Si estos les perdonan, cesa el castigo; en caso contrario, deben seguir purgándose. «Pues esa es la sentencia que les ha sido impuesta por los jefes» (114b). Pero alguna vez –así se puede entender del contexto– llegarán al ámbito de los bienaventurados, del cual ya se habló.

Finalmente, aquellos de «los que se estima que se distinguieron por su santo vivir» (114b) suben a la altura terrena y viven allí, acompañados del trato de los dioses. De ellos bien se puede decir que contemplan las Ideas para que después, cuando haya llegado su hora, vuelvan nuevamente encarnados en la existencia histórica y se lleven de allí el recuerdo oculto de la verdad esencial.

Pero también entre ellos hay individuos que no vuelven, sino que son llevados de forma definitiva a un ámbito de perfección última, esto es, aquellos «que mediante la filosofía han sido completamente purificados». Estos «van a parar a moradas aún más bellas que esas [nombradas], que no es fácil des-

cribirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en ese momento». Claramente se piensa en el ámbito del Bien mismo. Allí «viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir» (114c).

La descripción de estos lugares y condiciones es indeterminada en los detalles y no puede tampoco ser precisada demasiado mediante la interpretación. Se trata de palabras, las cuales tienen en sí todavía algo del anuncio mítico, del «decir-mitos», mediante el cual el hombre se «entona» a sí mismo noticias que ayudan y fortalecen. En sus imágenes se logra expresar de forma cósmica lo que Sócrates ha enseñado sobre la vida mortal e inmortal.

Los hombres van a la muerte con esa «formación y educación», que han adquirido durante su vida terrena[46]. Si se han abandonado -como hace la mayoría- a los sentidos e instintos, entonces su espíritu protector los conduce al Tártaro. La confusión en la que se encuentran debe esclarecerse y esto sucede mediante el veredicto de los jueces de los muertos.

Aquellos que están totalmente corrompidos por la injusticia, serán devorados por una suprema trascendencia del mal y apartados del ámbito de la existencia. Sobre el contenido de esta trascendencia no se dice más; constituye la peor privación de existencia.

Aquellos, por el contrario, «quienes parece que han vivido moderadamente [entre el bien y el mal]» (113d) serán purificados. Las oscilantes imágenes de las corrientes y lagos

[46] Lo siguiente repite en parte lo ya dicho, pero espero que de este modo el conjunto llegue a ser más claro.

subterráneos con sus horrores expresan la contradicción y gravedad de la situación. Un bello razonamiento muestra que los hombres, por los cuales los penitentes han sido encontrados culpables, están presentes de modo misterioso y después del año correspondiente –la rítmica totalidad de tiempo–, para decidir si la penitencia es suficiente. Así es incorporada la situación de la comunidad en las relaciones personales y recibe de ella su último destino.

El espacio supraterrenal es el lugar del espíritu, de la luz y la verdad: el ámbito de las Ideas. Allí consiguen llegar aquellos hombres que, en la tierra, han llevado una existencia según el espíritu. De la descripción no se deduce si también deben pasar un juicio, o simplemente en la muerte su situación interior se hace manifiesta, de tal modo que su existencia no precisa de ninguna determinación más (113d). Su vida tiene de aquí en adelante el carácter de la luz y la verdad. En el mismo espacio y a la misma vida ascienden también aquellas almas que mediante la penitencia en el Tártaro se han purificado y han alcanzado el perdón de aquellas a las cuales habían hecho una injusticia. Todas estas almas están destinadas a volver de nuevo a la tierra como hombres en un momento determinado, para llevar allí la verdad contemplada en la memoria oculta de su alma y a hacerla consciente en el conocimiento intelectual[47].

---

[47] Lo que se dijo en otro pasaje sobre la reencarnación de las almas no purificadas como entes infrahumanos, por ejemplo, en la p. 263, presupone toda una representación global. Sin embargo, ya hemos señalado que no se deben juzgar las imágenes mitológicas según la medida de un sistema racional.

A partir de aquí se muestra también un camino hacia la trascendencia última, pero ahora a la positiva. En ella serán acogidos aquellos que se han elevado en la tierra hasta la pureza perfecta, que han practicado la «filosofía» en el auténtico sentido. Tampoco ellos vuelven ya más al ritmo de la existencia. Lo corpóreo llega a ser para ellos tan extraño, que ya no son capaces de ninguna reencarnación. Si el espacio por encima del aire significa el ámbito de las Ideas, entonces debe referirse probablemente, como se ha dicho, a la trascendencia última como el ámbito del Bien puro, el misterio último de la luz. «Revelar» algo más en concreto sobre ello no es posible, dice el narrador, envuelto en misterio, a Simmias; pero lo que se ha dicho es magnífico y resulta «bella la competición y la esperanza grande» (114c).

COMENTARIO FINAL

«También vosotros –dijo [Sócrates]–, Simmias y Cebes y [todos] los demás, a vuestro turno, en un determinado momento os marcharéis todos. Pero a mí ahora ya me llama, diría un actor trágico, el destino, y es casi la hora de que me encamine al baño. Pues me parece que es mejor que me bañe y beba luego el veneno para no dejar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver» (115a).

Estas palabras de sublime burla de sí mismo, con las cuales Sócrates quita importancia a la difícil situación, introducen el relato sobre su muerte. Este relato, sin más comentario, constituye la conclusión de nuestro trabajo.

«Después de que él hubo dicho esto, habló Critón:

—Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí, acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto?

—Lo que continuamente os digo –dijo él–, nada nuevo. Que cuidándoos [correctamente] de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que hemos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hicierais muchas y vehementes promesas, nada más lograréis.

—En eso nos afanaremos –dijo [Critón]–, en hacerlo así. ¿Y de qué modo te enterraremos?

—Como queráis -dijo–, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros.

Sonriendo entonces serenamente y dirigiéndonos una mirada, comentó:

—No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando [con vosotros] y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un buen rato un largo razonamiento de que, una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados, le parece que lo digo en vano, por consolaros a vosotros y, a la par, a mí mismo. Salidme, pues, fiadores ante Critón -dijo–, pero con una garantía contraria a la que él presentaba ante los jueces. Pues él garantizaba que yo me quedaría[48]*. Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que [yo] no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, [hacedlo] para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado no se irrite por mí como si yo sufriera cosas horribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates. Pues has de saber bien, querido Critón -dijo él–, que el no expresarse bien no solo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas. Así que es preciso tener valor y afirmar que sepultas mi cuerpo, y sepultarlo del modo que a ti te sea grato y como te parezca que es lo más normal.*

[48] Gracias a esta ciudadanía, han podido tratar los amigos de Sócrates con él tan libremente en prisión.

Después de decir esto, se puso en pie y se dirigió a otro cuarto con la intención de lavarse, y Critón le siguió, y a nosotros nos ordenó que aguardáramos allí. Así que nos quedamos charlando unos con otros acerca de lo que nos había dicho, y volviendo a examinarlo, y también nos repetíamos cuán grande era la desgracia que nos había alcanzado entonces, considerando simplemente que como privados de un padre íbamos a recorrer huérfanos nuestra vida futura. Cuando se hubo lavado y le trajeron a su lado a sus hijos –pues tenía dos pequeños y uno ya grande– y vinieron las mujeres de su familia, ya conocidas, después de conversar con Critón y hacerle algunos encargos que quería, mandó retirarse a las mujeres y a los niños, y él vino hacia nosotros.

Entonces era ya cerca de la puesta de sol. Pues había pasado un largo rato dentro.

Vino recién lavado y se sentó y no se hablaron muchas cosas tras esto, cuando acudió el servidor de los Once y, puesto en pie junto a él, le dijo:

—Sócrates, no voy a reprocharte a ti lo que suelo reprochar a los demás, que se irritan conmigo y me maldicen cuando les mando beber el veneno, como me obligan los magistrados. Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaron aquí, y por ello bien sé que ahora no te enfadas conmigo, sino con ellos, ya que conoces a los culpables. Ahora, pues ya sabes lo que vine a anunciarte, que vaya bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable.

Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió.

Entonces Sócrates, mirándole, le contestó:

—¡Adiós a ti también, y vamos a hacerlo [como dices]!

Y dirigiéndose a nosotros, comentó:

—¡Qué educado es este hombre! A lo largo de todo este tiempo me ha visitado y algunos ratos habló conmigo y se portaba como una persona buenísima, y ved ahora con qué nobleza llora por mí. Conque, vamos, Critón, obedezcámosle, y que alguien traiga el veneno, si está triturado [ya] y si no, que lo triture el hombre.

Entonces dijo Critón:

—Pero creo yo, Sócrates, que el sol aún está sobre los montes y aún no se ha puesto. Y, además, yo sé que hay algunos que lo beben incluso muy tarde, después de habérseles dado la orden, tras haber comido y bebido en abundancia, y otros, incluso después de haberse acostado con aquellos que desean. Así que no te apresures; pues aún hay tiempo.

Respondió entonces Sócrates:

—Es natural, Critón, que hagan eso los que tú dices, pues creen que sacan ganancias al hacerlo; y también es natural que yo no lo haga. Pues pienso que nada voy a ganar bebiendo un poco más tarde, nada más que ponerme en ridículo ante mí mismo, apegándome al vivir y escatimando cuando ya no queda nada. Conque, ¡venga! -dijo-, hazme caso y no actúes de otro modo.

Entonces Critón, al oírle, hizo una seña con la cabeza al muchacho que estaba allí cerca, y el muchacho salió y, tras demorarse un buen rato, volvió con el [hombre] que iba a darle [a beber] el veneno que llevaba molido en una copa. Al ver Sócrates al individuo, le dijo:

—Venga, amigo mío, ya que tú eres el entendido en esto, ¿qué hay que hacer?[49].

—Nada más que beberlo y pasear -dijo [aquel]- hasta que notes un peso en las piernas, y acostarte luego. Y así eso actuará.

Al tiempo tendió la mano a Sócrates.

Y él la cogió, y con cuánta serenidad, Equécrates, sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara, sino que, mirando de reojo, con su mirada taurina, como acostumbraba, al hombre, le dijo:

—¿Qué me dices respecto a la bebida ésta para hacer una libación a algún dios? ¿Es posible o no?

—Tan solo machacamos, Sócrates -dijo [aquel]-, la cantidad que creemos precisa para beber.

—Lo entiendo -respondió él-. Pero al menos es posible, sin duda, y se debe rogar a los dioses que este traslado de aquí hasta allí resulte feliz. Esto es lo que ahora yo ruego, y que así sea.

Y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Y hasta entonces la mayoría de nosotros, por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¡de qué compañero quedaría privado! Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había

[49] Es la última vez que Sócrates pregunta a un hombre lo que este debería saber y él realmente sabe.

dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates.

Él dijo:

—¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la calma.

Y nosotros al escucharlo nos avergonzamos y contuvimos el llanto. Él paseó, y cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba, pues así se lo había aconsejado el individuo. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto hizo lo mismo con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba [todavía una vez más] nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría.

Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló:

—Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides[50]*.*

—Así se hará -dijo Critón-. Mira si quieres algo más.

[50] Asclepio, el hijo de Apolo y protector de los médicos. A él le debía ser sacrificada la ofrenda de acción de gracias por la curación de la enfermedad de la vida.

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

Este fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo (115a-118).

Con ello termina el *Fedón*, de Platón, uno de esos pocos libros mediante los cuales se exhorta continuamente a los hombres para que demuestren si son dignos de su nombre.

ÍNDICE

EUTIFRÓN

LA APOLOGÍA

CRITÓN

FEDÓN